
LENOX LIBRARY
NEW YORK

SYSTEM

DER ETHIK.

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

ERSTER KRITISCHER THEIL.

LEIPZIG,
DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.
1850.

DIE PHILOSOPHISCHEN LEHREN

VON

RECHT, STAAT UND SITTE

IN

DEUTSCHLAND, FRANKREICH UND ENGLAND,

VON

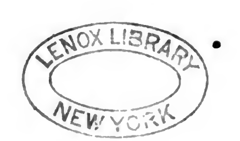
DER MITTE DES ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERTS BIS ZUR GEGENWART,

DARGESTELLT

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

LEIPZIG,
DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.
1850.



VORREDE.

Der vorliegende erste Theil meines „Systemes der Ethik", wiewohl er sich zunächst als kritische Einleitung in den zweiten theoretischen ankündigt, darf vielleicht doch auch auf selbstständige Beachtung einigen Anspruch machen. Nicht bloss desshalb, weil eine Fortsetzung von Stäudlin's verdienstvoller „Geschichte der Moralphilosophie" bis auf die Gegenwart, wenn sie zudem noch die Rechts- und Staatslehre in sich aufnimmt, einem wirklichen litterarischen Bedürfnisse entgegenkommt, sondern weit mehr vielleicht aus dem Grunde, weil das kritische Ergebniss unsers Werkes ganz von selbst zu wichtigen positiven Resultaten sich abschliesst. Darf jedoch die Philosophie jetzt noch auf überzeugenden Einfluss rechnen: so erwirbt sie ihn am Ersten Hand in Hand mit der Geschichte. Es ist nämlich durch eine Art von Uebersättigung an Speculation und am sogenannten Systemwechsel der Eifer an diesen Studien nicht nur erkaltet, sondern er hat einer Theilnahmlosigkeit Platz gemacht, welche an sich zwar die Philosophie in ihrem unabhängigen Gange nicht zu stören vermag, die jedoch von einem innern Missverhältniss der allgemeinen Bildung zeugt, welches nicht dauern kann. Man spreize sich auf, wie

man wolle, mit der bewährten Untrüglichkeit der Erfahrung: ein Letztes, absolut Entscheidendes muss doch auch hier, wenn auch bewusstlos, zu Grunde liegen, um im Gewirr ihrer Erscheinungen das Wahre vom Trügerischen zu unterscheiden und die wahren Resultate zu erkennen. Jenes in ihr selber zu finden und mit Bewusstsein auszusprechen ist eben die Sache der Philosophie, welche mit Nichten daher der Historie feindlich gegenübersteht. Kaum kann desshalb der Ausspruch Dahlmann's genügen, dass der Philosophie bloss obliege, den mehr als menschlichen Ursprung von Recht, Staat und Sitte darzuthun, dass sie das Uebrige den praktischen Lehren der „Politik" zu überlassen habe. Gibt er ihr jene Befugniss, die „Apriorität" und innere Ewigkeit der praktischen Ideen zu erweisen: so hat er ihr folgerichtig noch einen weit höhern Beruf eingeräumt, aus jener Apriorität in letzter Instanz zu entscheiden, was im historischen Rechte wahrhaft Rechtens sei, und welches die höchste Aufgabe des Staates, die in jedem gegebenen Verhältniss möglichst zu verwirklichen der „Politik" obliegt. So kommt es zuletzt nur darauf an, zwischen guter und schlechter Philosophie, zwischen erprobten und erschwindelten Theorieen zu unterscheiden. Und dieser eindringenden Prüfung unterwerfen wir uns mit Freuden.

Wir können daher beistimmen: Soll die Philosophie das vielfach mit Recht verscherzte Vertrauen sich wiedererwerben: so thut sie es am Gründlichsten, indem sie auf ihre eigene geschichtliche Entwicklung und deren Gesammtresultate zurückweist, wenn sie zugleich zeigt, dass sie aus ihnen die Gegenwart zu verstehen, die Zukunft sicher zu deuten wisse. Nein; jene gottentfremdete, sinnentrunkene communistische Freiheit, welche eine Partei im Namen der Philosophie aus Frankreich zu uns herüberholen will: umgekehrt, die Begehrungen einer positiv und christlich sich nennenden Lehre, welche, den vergeblichen Versuchen an Leichnamen vergleichbar, noch immer

das Mittelalter wiederzubeleben hofft; — beiderlei Versuche sind philosophisch wie praktisch zukunftlos. Beides ist revolutionär im innersten Wesen; denn es widersetzt sich dem geistgemässen Gange der Geschichte und frevelt an allen schützenden Genien der Gegenwart.

So könnte schon die einfache historische Vergleichung, die unser Werk darbietet, Manches zu denken geben: dass fürjetzt die wissenschaftliche Entwicklung der deutschen Staatslehre in Stahl sich abschliesst, während im andern Extreme Frankreich als sein Endergebniss die socialistisch-communistischen Systeme uns darbringt, obschon mit dem innern Bewusstsein ihrer Hohlheit und Unausführbarkeit, während freilich noch immer mancherlei Deutsche zu jenen Idolen gläubig hinaufschauen; — dass in England endlich der grosse politische Denker Jeremias Bentham, alle unpraktischen Theorieen verschmähend, nur auf das Nächste, Ausführbare seinen durchdringenden Blick richtet. Wir nehmen keinen Anstand, auch darin diesem gediegenen Volke die Palme zuzuerkennen, und rechnen es uns zum Verdienste, die Aufmerksamkeit in weitern Kreisen auf jenen bedeutenden Mann zu lenken, der nur bei den deutschen Rechtskundigen und Strafrechtslehrern, selbst da in beschränktern Maasse, bekannt war. —

Und so sei endlich gar nicht verhehlt, dass auch diese Schrift ein „Programm der Zukunft" in Bereitschaft habe. Nur nicht, um es sogleich auszuführen oder Schwarm dafür zu erregen. Man irrt sich, man verwechselt den Standpunkt der Politik mit dem der Philosophie, wenn man behauptet, dass das philosophisch als nothwendig Erkannte unmittelbar auch auszuführen sei. Die Ethik hat nur zu zeigen, was in der Idee des Staates liege. Sie ist daher wesentlich prophetisch und kritisch. Sie gibt die Zielpunkte, die wahrhafte Bestimmung, der man sich auf sehr verschiedenen, historisch immer an-

ders bedingten Wegen anzunähern hat. Sie wird aber auch mittelbar eine Kritik der Gegenwart, und das Letztere scheint für jetzt ihre wichtigste Seite. Sie erfüllt mit der tiefen Ueberzeugung, dass wir am Ende einer Weltepoche stehen, dass mit den sämmtlichen Werkzeugen und Mitteln der alten die Geschicke der Zukunft nicht mehr geleitet werden können. Mit diesem Bewusstsein muss auch unser ganzes gegenwärtiges Werk aufgenommen werden, welches sich keineswegs die Vorstellungen der Gegenwart als letzten endgültigen Maassstab, bloss weil sie jetzt noch die herrschenden sind, gefallen lassen kann.

Mag man daher die Tendenzen der Gegenwart noch so verwerflich finden; — man verkenne nur ihren Charakter nicht, und nicht die unerbittliche Nothwendigkeit, welche in ihr waltet. Wir suchen fortan eine völlig neue Grundlage für unsere staatlichen, gesellschaftlichen und Glaubenszustände zu erringen, und zwar durch die Kraft des Begriffes, in bewusst vernünftiger Entwicklung, frei von jeglichem Autoritätsglauben und von ungerechtfertigter Herkömmlichkeit. Dies sind die neuen Lebensbedingungen, und wer fortzuleben begehrt, wird sich ihnen unterwerfen müssen. Wenn auch früher, und immerdar in der Geschichte, die Ideen und nur die Ideen das eigentlich Herrschende waren, sonst in der Form des Instinctes und halbbewusster Genialität, um die übrige willenlose Menge mit sich fortzureissen: so schwindet dies Heroenzeitalter immer mehr dahin; die Uebermacht einzelner Persönlichkeiten verliert an Bedeutung und ganze Collectivtendenzen wirken an ihrer Stelle. Vielleicht war Napoleon der Letzte in der Geschichte, auf den das Schicksal einer ganzen Zeit gelegt war.

Damit hat aber zugleich die Epoche des Verstandes, der gemeingültigen, unpersönlichen Macht im Menschen, und seiner unerbittlichen Klarheit begonnen. Zunächst kann er nur das

Vorhandene kritisch verflüchtigen, das Sterbliche daran dem Untergange weihen. Aber auch nur er vermag es zu heilen und aus der Verflüchtigung wiederherzustellen. Allein der tiefere Verstand kann den bloss kritischen überwinden, indem er aus dem Innern des gotterfüllten Menschengeistes den Quell der Wiedererneuerung aufschliesst. Desshalb tritt von nun an die Wissenschaft in ein völlig neues Verhältniss zur Geschichte. Sie muss die leitende Macht für dieselbe werden.

In jener seit Jahrhunderten vorbereiteten Erneuerung hat nun für Deutschland jüngsthin ein wichtiger, zunächst aber nur negativer Fortschritt stattgefunden. Man hat (dies ist die eigentliche Bedeutung der sogenannten „Grundrechte") die bindenden Schranken und Autoritäten, die bisherigen Hindernisse einer Neugestaltung der Gesellschaft nur zur Seite gebracht, mit Nichten aber ein neues positives Princip an die Stelle gesetzt, wie Manche höchst irrig meinen. Vielmehr hat sich, durch die nächsten unvermeidlichen Fehlschlagungen dabei, der Geist eines praktischen Skepticismus der Meisten bemächtigt, der uns im Kreislauf völlig an die alte Stelle zurückzuführen droht.

Denn nun empfindet man erst, wie schwierig eine dauernde Gestaltung der Gesellschaft sei, wie gross die Ohnmacht, ein neues, allbeseelendes Interesse unsern in Selbstsucht erstarrten, in Begeisterungslosigkeit verwelkten Zuständen einzuhauchen. Jede vereinzelte Richtung, Kirche und Schule, Beamten- und Bürgerthum, Adel und Demokratie, der Besitz und die Besitzlosen, bekämpft die andern und sucht sich als die in erster Linie berechtigte auszugeben. In diesem Chaos widerstreitender Anforderungen kann das Alte nicht bleiben, — denn es ist längst aus den Fugen gewichen — und dennoch zeigt sich nirgends die dauernde Kraft eines Neuen. Der Rest ist ein willkürliches politisches Experimentiren, kaum auf die Wirkung eines Tages berechnet.

Was allein kann hier helfen? Man gehe vor dem Ernste dieser Frage nicht leichtherzig vorüber oder beschwichtige sich mit seichten Abfindungen! — Nur eine erneuernde gesellschaftliche Idee für den Staat, wie für unser gesammtes Leben vermag dies. Aber eine solche waltet schon in uns, stets wirksam und doch unerkannt. Wäre es anders, müsste sie erst erfunden werden, so bliebe sie wieder nur ein eitles Menschenwerk. Diejenige Macht, welche allein Dauerndes und Befriedigendes wirkt in jedem menschlichen Verhältnisse, ist die Liebe, die wirksam ergänzende Gemeinschaft. Bisher hat sie nur von Einzelnen zu Einzelnen gewaltet, nur sporadisch, zufällig, unorganisirt der allverbreiteten Selbstsucht gewehrt und ihre Wohlthaten gespendet. Als die eigentlich beseelende Idee des Staates hat man sie noch nirgends aufgefasst. Und dennoch werden auch die leisesten Regungen dieser Thätigkeit, wo sie organisirend auftritt, von einer begeisternden Weihe und von einem Segen begleitet, die schon darauf hinweisen müssen, dass hier auch die einzig wiederaufbauende Macht für die Gemeinschaften im Staate liegt. Man erinnere sich nur der Anregungen, welche schon jetzt in den mannichfaltigsten Lebenskreisen die „innere Mission" hervorgebracht. Wir müssen sie, in unserer an ächten Thaten so durchaus armen Zeit, beinahe für das Einzige erklären, was auf innere Dauer und auf eine grosse Zukunft zu rechnen hat, sofern sie nämlich das Missverständniss von sich abschüttelt, welchem sie zu verfallen droht, an das kirchlich Confessionelle, überhaupt an bloss kirchliche Interessen sich anzulehnen, — dem eigentlichen Gifte aller wahren Humanität — statt an das einfache, in Jedem wirksame religiöse Gefühl. Sie fordert Jeden auf, in einen Bund helfender Gemeinschaft einzutreten, nach seinen Kräften und seinen Neigungen thätige Liebe zu geben und zu empfangen. Was ist menschlicher, einfacher, und dennoch vielgestaltiger oder reicher an Wirkungen? Keiner ist so gering, der jenes nicht vermöchte, und Keiner so ge-

waltig, dem es nicht wohlthäte, dieser Gesinnungen theilhaftig zu werden.

Wie nahe liegt es nun, dies mächtige Princip auch zum wahren Geiste des Staates zu machen, noch dazu, wenn man sich zu bekennen hat, dass die bisherigen Staatsformen ihrer Umbildung entgegengehen. Der alt-europäische Staat hat lange genug geherrscht, mit ehernem Scepter die Eigenwillen zerschlagend, dem eisernen Zeitalter gemäss, welches auf der Menschheit lastete. Aber auch der moderne Rechts- und Polizeistaat ist vom Systeme der Bevormundung, des abstracten Gegensatzes von Gebieten und Gehorchen nicht abgegangen. Darin liegt der unvermeidliche Antrieb zu einer Ueberkünstelung, welche den Keim seines Unterganges in sich trägt. Schon an der sich steigernden Centralisation, an dem Uebermaasse der Beamten und der Geschäftslast muss er zu Grunde gehen. An seiner Stelle sucht der Constitutionalismus sein Zwischenreich zu gründen. Er ist, wie jener, eine Uebergangsform ohne innere Dauer. Denn bekanntlich ruht er auf der wechselseitigen Beschränkung und Controle der Staatsgewalten; sein Gedanke und das von ihm erregte Gefühl ist das gegenseitige Misstrauen — ein an sich schon antisociales Princip, welches nur kritischen Zwischenzeiten, anomalen Krankheitsbildungen im Staate nebenherläuft, selbst aber nichts Dauerhaftes gründen kann.

Nur der Staat nach der Idee des „Wohlwollens", der ergänzenden Gemeinschaft ist daher noch übrig: er ruht wie ein noch unberührter Schatz, wie ein erlösendes Kleinod im Hintergrunde der Zukunft. Er ist wesentlich gleichstellend, republikanisch, und darum dauerhaft, — wobei übrigens, wir setzen es der schwachen Gemüther wegen hinzu, die politische Staatsform eine offene, ja gleichgültige Frage bleibt: — denn er geht über den blossen Gegensatz des Regierens und Gehorchens völlig hinaus. Er beruht auf der Grundform der Associa-

tion und des ergänzenden Ineinanderwirkens aller Interessen. (Ueber das Nähere möge der Leser sein Urtheil vorbehalten.)

Aber auch der gegenwärtige Staat, wie er politisch geformt sei, ist durch innere Nothwendigkeit gedrungen, — sei es auch nur um sich selbst in factischer Dauer zu erhalten — aus allen Kräften das wichtige Vermittlungsglied zu fördern, welches ihn selber allmählig überflüssig macht und die neue, höhere Staatsform vorbereitet. Es ist unentbehrlich geworden für den alten Staat, und dennoch liegt in ihm die Kraft einer friedlichen Auflösung desselben. Aber auch dies enthält nichts Fremdartiges oder Unerwartetes, sondern ist ein lange gekanntes und gepflegtes Institut: nur darauf kommt es an, sich gründlich zu überzeugen, dass es jetzt das einzige Hülfsmittel sei, welches wirkliche Rettung verspricht, dass alle vereinten Kräfte dafür zusammenzuraffen sind. Es ist eine vollständige und umfassende sittlich-religiöse Volkserziehung. Wie schon die grossen Gesetzgeber des Alterthums erkannten, ist kein Volk möglich ohne eine solche, die zugleich aus dem innersten Geiste seiner Sitte hervorgeht. Aber auch hierin wird man für die Gegenwart des freiesten Umblicks und der umfassendsten Reformen bedürfen. Dass eine tiefgreifende religiöse Neubildung unser allerdringendstes Bedürfniss sei, kann nicht bezweifelt werden, wohl aber, ob die alte Kirchenlehre, so kernhaft und tüchtig zu ihrer Zeit sie war, jetzt noch dazu im Stande wäre. Man gibt sich hierüber ähnlichen Täuschungen hin, wie die sind, an denen sich die Erneuerer des alten Staates müde arbeiten. —

Da hören wir jedoch schon lange unsere praktischen Staatsweisen mit höhnischer Miene uns fragen, ob ein nach der Idee des Wohlwollens entworfener Staat, ein Volk, weit weniger durch strafedrohende Gesetze als durch sittlich-religiöse Kräfte geleitet, nicht zu den grössten politischen Träumen gehöre, dergleichen nur der Welt unkundige Phantasten sich vorgaukeln

können? Auf eine solche Frage kann gründlich nur eine ganze Wissenschaft antworten und hat es schon zum nicht geringen Theile gethan, wie aus dem folgenden Werke zu entnehmen ist. Die Sache ist nur insoweit unthunlich, als man auf die ersten vorbereitenden Schritte nicht eingehen will, weil man der selbstheilenden Macht des freigelassenen Geistes nicht traut, weil man den Glauben nicht hat, dass die Menschheit aus eigner inwohnender Kraft des Guten sich wiederherzustellen vermöge, sobald der Zwang erloschen, indem alsdann erst alle Kräfte sich frei entfalten können und zur Rettung sich regen.

Aber wie dem auch sei, das darf jenen Staatskünstlern nicht entgehen, dass sie für ihre eigene Sache durch jene Unthunlichkeit, auch wenn sie erwiesen wäre, nicht das Geringste gewinnen würden. Ihre Macht und Wirksamkeit ist unwiederbringlich dahin. Dies gestehen sie eigentlich sich selbst; sie wollen es nur nach Aussen hin verbergen. Man hat ausgerechnet, dass die gegenwärtigen Staaten mit Nothwendigkeit einem finanziellen Bankbruch sich nähern: der moralische Bankbruch, das Deficit des Vertrauens und der Autorität ist schon eingetreten und macht mit jedem Tage erschreckender sich geltend. Die Rathlosigkeit der Regierenden verbirgt sich schlecht hinter der Kunst, nur vom Tage zum Tage zu regieren und die Symptome des Uebels nicht zu heilen, sondern ersticken zu wollen. Das Volk wird nicht mehr vorsorglich geleitet, sein Gut nicht weise verwaltet, sondern man sucht nur den dringendsten Verlegenheiten des Augenblicks zu entgehen. Selbst dem Rechte, den rechtlich verbrieften Zusagen trägt man keine Achtung mehr; es wird wie ein lästiger Schuldmahner abgewiesen. Wie sollen aber Willkür, List und Selbstsucht der Herrschenden einer Zeit gewachsen sein, die, bis in die tiefsten Abgründe aufgeregt, ihrer wilden überwältigenden Kräfte wohl bewusst ist, und nur durch die höhere Kraft der Gerechtigkeit und Sittigung über-

wunden werden kann! So muss der Scharfblickende und Aufrichtige sich bekennen, dass in einem guten Theil von Europa der Staat nur noch äusserlich bestehe, gleich einem hohlen Gerüste, innerlich aber, im Glauben und Gemüthe der Völker, mit vollem Rechte keine Stütze mehr finde.

So gewiss demnach jene Staatsheilkünstler uns nichts zu bieten vermögen, als ihr Nichts, — um so zuversichtlicher sprechen wir es aus: nur die Wissenschaft, gegründet auf jenen von ihnen verlachten Glauben an die ewige Wirksamkeit der Ideen im Menschengeschlecht, kann uns erretten. Wir bedürfen einer neugegründeten, die staatsökonomischen wie ethischen Fragen eng auf einander beziehenden Societätswissenschaft oder Politik, die aber wiederum ihre leitenden Principien nur aus der Ethik, der Wissenschaft von den praktischen Ideen, zu schöpfen hat. Zwischen beiden, trotz ihrer nahen gegenseitigen Beziehung, ist dennoch scharf zu unterscheiden. Die Politik ist Kunstlehre: theils hat sie die gegebenen Staatszustände nach gewissen (zuhöchst doch nur ethischen) Grundsätzen zu beurtheilen, theils soll sie dieselben von hier aus dem Vollkommneren zuführen. So hat sie eine kritische Seite und eine thatbegründende: beide sollen aber sich genau entsprechen. Jede abgerissen von der andern wirkt verderblich. Die bloss kritische erzeugt jene unproductive polititische Skepsis, jenen höhnischen unbedingten Oppositionsgeist, der selbst, wenn er stets gründlich verführe, nur zerstörend und unerfreulich wirken kann. Die bloss ausführende Richtung, ohne Kritik des Gegebenen und genaues Anknüpfen an dasselbe, ist abstract neuerungssüchtig (revolutionär) oder ebenso abstract reactionär, — Beides gleichmässig unkünstlerisch. Die unerschütterlichen Grundsätze, die letzten Zielpunkte gibt die Ethik in den „Ideen" des Staats, der Gesellschaft, der Kirche. Doch wäre es unangemessen, dieselben als sogenannte „Ideale", als Normalvorschriften zu denken, die zu irgend einer

Zeit ganz als solche ausgeführt werden müssten. Es sind vielmehr leitende Gesichtspunkte der Beurtheilung wie der Thatbegründung, die nach den Bedingungen des historisch Gegebenen und der nationalen Eigenthümlichkeit immer neu und anders verwirklicht werden.

Die Lehre von den praktischen Ideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bietet nun der vorliegende erste Theil unseres Werkes: — ihrer Entwicklung seit einem Zeitpunkte, wo immer entschiedener hervortrat, dass die sittlichen Gebote sich nicht bloss auf den Privatwillen des Einzelnen beziehen, dass sie ebenso den Staat, den ganzen Geist der Gemeinschaft durchdringen sollen. Die blosse Privatmoral — auch darüber thut es Noth, eine klare Erkenntniss zu erzeugen — wird fortan nur einen sehr untergeordneten Platz in der Ethik einnehmen. Wir überlassen nun dem Leser nicht ohne einiges Vertrauen, den auf dem Wege historischer Kritik von selbst sich bildenden Resultaten nachzugehen, welche der Schluss unsers kritischen Theiles ausspricht. Im zweiten möge er ebenso unbefangen den Wiederaufbau prüfen, den wir auf jene Ergebnisse zu gründen versucht.

Aber auch noch ein Nebenerfolg dürfte ihm aus unsern kritisch-historischen Betrachtungen erwachsen. Es ist der, über das unfruchtbare und kurzsichtige politische Parteitreiben der Zeit sich erhoben zu fühlen, und dennoch das ganze Interesse an der höchst bedeutungsvollen Gegenwart sich zu erhalten. Er sieht, wie Tod und Leben, absterbende Vergangenheit und keimende Zukunft in ihr genau verwachsen sind; aber er durchdringt an dem leitenden Faden der Ideen diese verwickelten Durchschlingungen. Er wird sich weder in parteiischem Hass noch in einseitiger Liebe einer jener Gestaltungen gefangen geben, in denen er nur ein Vorläufiges erkennt.

Aber auch über die Schmach unsers Vaterlandes und die tiefe Verworfenheit unserer politischen Gegenwart wird er sich

erheben können und Trost schöpfen aus diesen nicht bloss übertägigen Betrachtungen. Die Menschheit, die Nationen verjüngen sich stets aus den ihnen inwohnenden Ideen, die ihre Vorsehung sind; mögen die Einzelnen dem Gerichte der Wahrheit fallen und Reiche durch eigene Verschuldung ihren Untergang finden.

Geschrieben im Juli 1850.

J. H. Fichte.

INHALT.

Zweites Buch.

Die Lehren von Recht, Staat und Sitte in England und Frankreich von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Die englisch-schottische Moralphilosophie.

Die französische Moral-Staats- und Societätsphilosophie.

Standpunkt und Plan des Werkes.

1.

Die philosophische Betrachtung des Rechtes, des Staats und der daran sich anschliessenden Formen menschlicher Gemeinschaft hat in gegenwärtiger Zeit eine besondere Wichtigkeit erhalten: — aus doppeltem Grunde. Wir sind jetzt erkennbar genug in einen Zwischenstandpunkt hineingestellt, wo langsam, aber unwiderruflich eine Epoche von jahrtausendalter Geltung in Trümmern sinkt, während die neue Welt, die sich aus der Asche des Alten erheben soll, kaum noch in den ersten Umrissen zu entdecken ist: mitten unter uns das drohende Chaos, vor uns der Nebel einer noch undurchdrungenen Zukunft! In diesem erschreckenden Zusammenstosse zweier Zeitabschnitte kann Nichts uns erretten, Nichts den festen Blick uns erhalten, als über das bloss Empirische der bisherigen Urtheile, Maassstäbe und Absichten uns zu erheben und in der Betrachtung der ewigen Idee der Gerechtigkeit und der unvertilgbar sittlichen Natur des Menschengeschlechts Wurzel zu fassen. Wollen die Leitenden wie die Geleiteten nicht dem Eigensinne verjährter Vorurtheile oder der Anarchie wilder Gelüste anheimfallen: so bedürfen sie Beide der klaren Erkenntniss des Zieles, welches zu erreichen der Menschheit und dem Staate obliegt, der Staatsidee. Dann wird auch unter den Parteien kaum ein Streit sein können über die man-

nigfaltigen oder scheinbar entgegengesetzten Wege dahin, wenn man nur gewiss ist, dasselbe Ziel zu suchen; dann wird man leichter sich einigen über das, was im gegebenen Falle zu gewähren sich ziemt, zu erstreben erlaubt ist.

Endlich, wenn es keinem Einsichtigen zweifelhaft sein kann, dass ein Volk nur in dem Maasse auch für politische Freiheit reif und der Ausführung menschlich gleichstellender Staatseinrichtungen gewachsen sei, als der Geist der Selbstaufopferung und Demuth in ihm noch stark ist; wenn sich daher täglich dringender die Ueberzeugung kundgiebt, dass unserm zerrütteten Welttheile Rettung in letzter Instanz, wenn sie noch möglich ist, nur aus der Wiederbefestigung des religiösen Bewusstseins erwachsen kann: so ist es eine ganz andere, wohl davon zu unterscheidende Frage, ob den alten Formen der Religion noch Lebenskraft genug einwohne, um diesen Wiederherstellungsprocess der erkrankten Menschheit siegreich hindurchzuführen? Verweilt man bei dieser Betrachtung, so wird man auch in dem Streben der Zeit nach neuen religiösen Formen ein bezeichnendes Symptom, sogar ein gerechtes, tiefliegendes Bedürfniss erkennen; und sicherlich einem solchen wird, nach den nie ausbleibenden Fügungen der Weltgeschichte, zur rechten Zeit seine Erfüllung zubereitet sein. Aber auch hier — wer kann diese Regungen nach ihrem, oft den eignen Urhebern dunkeln Bestreben treffend beurtheilen und mit richtiger Einsicht behandeln, dem nicht vor allen Dingen das eigentliche Wesen der Religion und die menschheitliche Idee der Kirche in klarer Erkenntniss vor Augen steht? Mit Einem Worte: — niemals war es den Staatsmännern und den Führern der öffentlichen Meinung dringender von Nöthen, eine durchgreifende wissenschaftliche Einsicht in das Wesen und den innern Zusammenhang der gesammten politischen Ideen zu gewinnen, als in der gegenwärtigen Zeit.

Man hat in dieser Beziehung auf den bildenden Einfluss der Geschichte hingewiesen. Mit Recht; denn wie könnte sich in dem grossen Zusammenhange ihrer Fügungen unbezeugt lassen, was das Wahre, Dauernde, Unvertilgbare in der Mensch-

heit ist, und was das Täuschende, Erlogene, der Vernichtung Geweihte? Dennoch behält die Geschichte der äussern Weltbegebenheiten und politischen Umwälzungen, ohne leitende Ideen erforscht, etwas Vieldeutiges für das Urtheil. Sie befreit nicht immer von einseitiger Parteinahme und erhebt in die reine Höhe objectiv gerechter Betrachtung; oft genug dient sie nur dazu, in den eignen Vorurtheilen zu bestätigen, selbstbeliebige Velleitäten zu verstärken, und es bedarf nicht dazu an Beispiele zu erinnern aus der gegenwärtigsten Zeit.

Anders wirkt, reinigender, den Stachel jedes Pathos mässigend die Geschichte der praktischen Ideen, die Geschichte der Ethik. Wie die Männer, welche nicht in der Erhitzung des Parteienlebens, sondern im stillen Sinnen über das Wesen der Dinge ihr Leben verbrachten, in allen Zeiten über die letzte Bestimmung des Menschengeschlechts und über den Staat, als das Mittel dafür, gedacht haben, wie sie Alle, durch geheime Uebereinkunft getrieben, in verschiedenartigstem Ausdrucke, in scheinbar widerstreitenden Auffassungen dennoch nur das Eine sagten und dasselbige meinten, diese Betrachtung einer höhern Geistergeschichte und einer innerlich sich steigernden Ideenentwicklung möchte wohl geeigneter sein, selbst den praktisch Wirkenden klar und fest zu machen in seinen Ueberzeugungen und sein Urtheil über die gegebenen Zustände ebenso zu erhöhen wie zu verschärfen, als die Beschäftigung mit den bloss äussern Begebenheiten der Völker es vermöchte. Und in dieser Ueberzeugung bieten wir nicht nur den Philosophen und gelehrten Forschern, sondern auch den Politikern und Staatsmännern unser Werk in seiner doppelten Ausführung. Die historische Betrachtung und Kritik des ersten Theiles fasst sich ganz von selbst zu Resultaten zusammen, welche der zweite Theil zu einem vollständigen Systeme der praktischen Ideen zu verarbeiten hat.

2.

Sodann ist aber auch die Wissenschaft von den praktischen Ideen gegenwärtig mit einem Zwiespalte behaftet, oder

wenn wir es gelinder ausdrücken wollen, in einen Schwebepunkt gestellt, auf dem sie unmöglich verharren kann. In allen Fragen des Rechts, des Staates und der sittlichen Formen der Gesellschaft stehen noch immer die beiden Grundrichtungen des Historischen und des Idealistischen unversöhnt sich gegenüber; ja sie haben in den neuesten Tagen sogar über die Wissenschaft hinaus einen sehr fühlbaren praktischen Kampfplatz erhalten: dem Idealismus hat die falsche, täuschende Gestalt des Revolutionären sich untergeschoben, welches umzustürzen begehrt, statt von untenher organisch fortzubilden, und diesem verworren unfruchtbaren Gebahren gegenüber sucht nunmehr das Historische die ebenso gewaltsame Rückbildung durchzusetzen und glaubt sogar aus jenem Mislingen einen neuen Beweis von dem ewigen Rechte seiner eigenen Ansprüche schöpfen zu können.

Aber auch in der Wissenschaft schien jüngsthin, durch das überwiegende Talent einzelner Vorkämpfer, der Sieg des historischen Principes entschieden. Man sah von dorther mit kaum verhehlter Geringschätzung auf philosophische Behandlung des Rechts, auf Gestaltung des Staates nach blossen Vernunftideen herab. Da brandete plötzlich die Fluth der allgemeinen Völkerbewegung den Kurzsichtigen um die Füsse, deren Drohen der Weiterblickende längst am Horizonte gesehen hatte, und so ist denn im gegenwärtigen Momente für die Beurtheilung der praktischen Fragen, wie für die Wissenschaft eine innere Lähmung eingetreten. Praktisch steht man völlig desorientirt einer Zeit gegenüber, deren man nirgends mehr mächtig ist, weil man die sie beherrschenden Ideen, selbst in der Gestalt des dunkeln Triebes und des verworrenen Begehrens, nicht gründlich zu deuten vermag. Für die Wissenschaft aber ist nicht nur äusserlich ein Stillstand eingetreten, sondern eine Zerfahrenheit der Principien, eine litterarische Polypragmosyne einzelner Untersuchungen und Meinungsäusserungen, willkürlicher Rathschläge und Hypothesen hat sich ihrer bemächtigt, dass neue wissenschaftliche Krisen nöthig zu werden scheinen, um diese Anhäufungen hinwegzuspülen.

Da darf der Idealismus wohl noch einmal in seiner reinen und klarsten Gestalt hervortreten, wo er sodann beweisen dürfte, dass er auch im Praktischen der gründlichste, verständigendste Realismus sei, so gewiss er sich stark genug zeigt, jedes historisch Vorhandene begreifend sich anzueignen, aber nicht um es quietistisch gutzuheissen, sondern um es aus dessen eignen Voraussetzungen stetig und bewusst der höhern Gestalt der Idee zuzubilden. Gerade darauf, diese doppelte Anforderung zu erfüllen, macht das nachfolgende Werk Anspruch und nur aus diesem Gesichtspunkte, — der bewussten Vermittlung von Historie und Idee und des Weiterwachsens der letztern aus jener einem gleichfalls bewussten höchsten Ziele zu — will es geprüft werden. Dadurch wird indess nöthig, die leitenden Grundgedanken desselben noch bestimmter zu bezeichnen, im Verhältnisse und im Unterschiede zu den bisher herrschenden. Daraus ergiebt sich zugleich Aufgabe und Plan des vorliegenden ersten Theiles.

3.

Die praktischen Ideen haben, im Gegensatze mit den theoretischen und ästhetischen, den unterscheidenden Charakter, dass, so wie sie im Bewusstsein hervortreten, ihr Inhalt zugleich als ein thatfordernder, schlechthin sein sollender für den Willen sich ankündigt. Das Sittlichgute, das Recht ist daran erkennbar, dass es, über alle sonstigen empirischen Motive und Zwecksetzungen hinaus, schlechthin um sein selbst willen gefordert wird, dass es den Willen unbedingt verpflichtet: — Hauptsatz von Kants praktischer Philosophie, von welchem aus er ihren ganzen Inhalt durchgreifend umgestaltete. In Deutschlands Geschichte der Ethik braucht man nur bis auf Kant zurückzugehen, der auch in diesem Zweige des Denkens reine Bahn hinter sich gelassen. Anders ist es in Frankreich und in England. —

Jenem Hauptsatz konnte sich jedoch sogleich eine entgegengesetzte Auffassung anschliessen, die eigentlich nur dasselbe enthält, aber eine andere Folge davon hervorhebt. Was da schlechthin sein soll im menschlichen Willen, das kann nur

dessen innerstem Wesen und eigenster Natur entsprechen; es muss daher auch zu aller Zeit in irgend einer Gestalt gegolten haben, mithin überhaupt einen mannigfachen Ausdruck seines Bestehens annehmen können. Das Recht, die Sitte gestaltet sich in jedem Volksbewusstsein unwillkürlich von selbst; aber jede historisch gewordene Gestalt derselben hat so lange Anspruch auf Geltung, als sie noch Eins bleibt mit der Volkssitte. Desshalb — folgerte man weiter — können wir kein Recht machen, nicht Gesetze vorschreiben nach irgendwelchen apriori gemeingültigen Grundsätzen, sondern das rechtsbildende Bewusstsein der Völker ist die einzige Quelle des Geltenden; erst später wird es ein geschriebenes Gesetz: — Hauptsätze aus der Rechtsauffassung der historischen Schule, welchen unter den gegenwärtigen philosophischen Staatsrechtslehrern Schleiermacher am Nächsten kommt, mit seiner „physiologischen" oder „geschichtlichen" Ansicht vom Staate, der Sitte und der Gesetzgebung.

Für diese beiden entgegengesetzten, auch in allen praktischen Folgerungen weit aus einander reichenden Auffassungsweisen, — deren Streit, wie man wohl bekennen wird, noch keinesweges überhaupt oder über irgend eine einzelne Frage in letzter Instanz entschieden sein möchte — hat nun Hegel wenigstens eine bedeutungsvolle Mittlerrolle übernommen: seiner ganzen Weltansicht gemäss tritt er jedoch mehr auf die Seite der objectiven, historischen Auffassung. Die Macht, durch welche in der weltgeschichtlichen Fortentwicklung das Recht und die Sitte hervorgebracht wird, ist ihm keinesweges ein Natürliches, lässt sich nicht als ein „physiologischer" Hergang fassen: sein Grund ist auf's Eigentlichste der Wille und die Freiheit; freilich aber nicht der Wille oder die Autonomie individueller Geister, welche überhaupt für ihn keine Wahrheit haben und nur die vorübergehenden Erscheinungsweisen des allgemeinen Geistes sind, sondern dieser, der Wille des allgemeinen Geistes oder Gottes bringt sich in ihnen hervor. Der Weltgeist, von Hegel für Gott gehalten, ist das eigentliche und einzige Subject jenes Recht und Sitte bildenden Processes, welcher durch die Völkergeister als

seine vergänglichen Phasen hindurch immer vollendeter seinem Ziele sich nähert. Darum ist der Staat, als das Gesammtproduct dieser göttlichen Geschichte bildenden Thätigkeit, nach Hegel's Erklärung, das eigentliche Werk und die Gegenwart dieses Geistes (Gottes) auf Erden. Dass dies der wahre und einzig consequente Sinn von Hegels Rechtsphilosophie sei, zeigt die nachfolgende Kritik: wer sie anders versteht, misversteht sie.

4.

Indem nun Hegel solchergestalt die Grundansicht der historischen Schule gleichsam in's Ungemessene trieb, und was diese als menschlichen Instinct, somit als einen menschlich unvollkommenen Vorgang fasste, in das Absolute selbst hineinverlegte, entzweite er sich auf das Tiefste mit dem eigentlichen Geiste dieser Schule, und von keiner Seite ist er so lebhaft, so entschieden, so übereinstimmend zurückgestossen worden, als von dieser. Sie bewegt sich auf dem Boden historischer Einzelforschung, beschäftigt sich mit genauer Darlegung des innern Sinnes und der Entstehung der verschiedenen Rechtsinstitute, in denen sie zwar ein sicher leitendes instinctives, immer jedoch ein durchaus endliches und menschliches Bemühen erkennt. Hier kann ihr nicht einfallen, was ihr als höchst phantastisch, ja frevelhaft erscheinen müsste, das göttliche Wesen selbst zum Subjecte dieser Vorgänge zu machen. So stehen, wenn wir die leitenden Ansichten der Zeit befragen, im gegenwärtigen Augenblicke Philosophie und Historie immer unvermittelt einander gegenüber: die Frage von dem Verhältniss der praktischen Idee zu dem absoluten Principe ist keineswegs gelöst. Ebensowenig die weitern, eng damit zusammenhängenden: was in jenen, das allgemeine Ethos im Volksbewusstsein bildenden Vorgängen Unwillkürliches und Gemeinsames sei, was dem Antheil der einzelnen Freiheit und der Thätigkeit des Individuums dabei anheimfalle? Endlich — eine Hauptfrage der gegenwärtigen Zeit — wie in der einzelnen Gestalt des geschichtlich gebildeten Ethos das Ewige und Dauernde vom Vergänglichen, dem bloss Localen oder bloss Temporären, sich unterscheiden lasse und nach welchem

allgemeinen Gesetze sich jenes aus diesem herausgestalten könne?

Unsere kritische Darstellung zeigt nun, dass alle diese Fragen sich auch nicht entscheiden lassen nach den Principien bisheriger Ethik. Nicht vom Standpunkte der Kantischen: denn in ihr bleibt die „Apriorität" des Rechts und des Sittlichen eigentlich nur ein formelles Kriterium, woraus ein Inhalt und das Begreifen eines reichgegliederten sittlichen Universums nicht gewonnen werden kann. Ebenso wenig aber auch vom Standpunkte der historischen Schule; denn sie gerade hat das Bewusstsein jener Fragen erst hervorgerufen, hat ihre Erledigung nöthig gemacht, welche daher nur jenseits ihrer selbst gefunden werden kann. Endlich und zwar am Allerwenigsten ist diese Lösung vom Standpunkte Hegelscher oder Schleiermacherscher Ethik gründlich zu hoffen; denn wie sie zusammen nur das entgegengesetzte Moment zu Kant ausmachen, so theilen sich beide innerhalb desselben wieder in doppelte Einseitigkeiten: jener einer abstracten Freiheit und eines nur allgemeinen Willens, dieser eines ebenso abstracten „Naturwerdens" der Vernunft. Beide lassen daher die unendliche Bedeutung des individuellen Geistes und seiner Freiheit nicht zu ihrem Rechte kommen; — wobei wir freilich von dem wesentlichen Vorzuge Schleiermachers absehen, den Inhalt der gesammten Ethik umfasst und zu einem Reichthume von Bestimmungen entfaltet zu haben, mit welchem verglichen die Ausführung Hegels dürftig und mangelhaft erscheint. —

Es bedarf daher für Erledigung jener Fragen neuer Principien, zu welchen der gegenwärtige erste Theil die kritischen Vorarbeiten, der zweite ihre theoretische Ausführung enthalten soll.

5.

Dadurch werden wir zu einer andern Reihe kritischer Erörterungen hingeleitet. Vor Allem kommt es darauf an, im Ethischen das Verhältniss des Allgemeinen und des Individuellen, damit zugleich der Nothwendigkeit und der Freiheit richtig zu erkennen, d. h. scharf zu bestimmen, was das eigentlich Indivi-

dualisirende sei im ethischen Processe? Unsern Nachweisungen zufolge hat zuerst J. G. Fichte diese Frage am Tiefsten und Richtigsten gelöst in seiner spätern Sittenlehre und Philosophie der Geschichte. Nur dadurch gewinnt das Ich wahre Individualität und eigene Wesenheit, umgekehrt nur dadurch wird die Idee eingeführt in die objective Welt, dass sie, die Idee, die Freiheit des Ich ergreift und durch Umschaffung derselben zum „sittlichen Willen" das Ich zu ihrem Organe erhebt, so dass es nur die Idee auf besondere und durchaus ihm eigene Weise darstellt in seinem sittlichen Willen. (Vgl. §. 77.) So wird hier die Eigenpersönlichkeit des Ich, und gerade der tiefste Mittelpunkt derselben, seine Freiheit, zum eigentlichen Heerde des ethischen Processes: ebenso wird das Räthsel der Versöhnung von Nothwendigkeit und Freiheit dadurch gelöst, worin die einzig objective und zugleich höchste Lösung liegt, dass das Ich eben durch „Ergriffensein" in Begeisterung, Liebe, seine Freiheit an die Idee dahin giebt und sie dadurch desto gewisser und zu desto energischeren Thaten zurückempfängt! So Fichte über diesen Punkt; was sich übrigens noch Probehaltiges in seiner Staats- und Geschichtsanschauung findet, wird unsere Darstellung nicht verschweigen.

Ebenso galt es, auf dem Wege der Kritik einem vollständigen Systeme der praktischen Ideen näher zu kommen und daraus den ganzen Umfang der Ethik zu gewinnen. In jener Beziehung hatte Kant wie Fichte mehr nur den formellen Charakter der praktischen Ideen dargelegt, wodurch in dieser Rücksicht auch ihr Inhalt nicht vollständig gewonnen werden konnte. Dem gegenüber treten nun die Leistungen Schleiermachers, Krause's, Herbarts in ihrer grossen Bedeutung hervor. Auch Schopenhauers, wenn auch weit begränzteres Verdienst ist hierherzuziehen. Wie nun diese Lehren sich zu einander verhalten, theils ergänzend, theils wechselseitig sich berichtigend, theils das wahre System der praktischen Ideen vorbezeichnend, dies muss aus unserer Darstellung selbst entnommen werden. Ihr ist das erste Buch gewidmet.

Vielleicht wird man jedoch der äussern Anordnung dessel-

ben den doppelten Vorwurf machen: theils dass sie dem hier angegebenen Plane und Gedankengange nicht genau entspreche; theils dass die von uns gewählte Aufeinanderfolge der ethischen Systeme, welche im Ganzen die chronologische ist, daneben noch einen andern Gesichtspunkt innern Zusammenhangs aufweise, den nämlich, welcher sich auf die systematische Form der Ethik bezieht, indem sie Anfangs durch Kant überwiegend vom Standpunkte des Pflichtbegriffes, dann durch Fichte vom Tugendbegriffe aus, bei Hegel mit dem Vorschlagen des Güterbegriffes behandelt worden sei, bis Schleiermacher endlich allen drei ethischen Hauptbegriffen gleichmässige Rechnung getragen habe.'

Wir geben diesen doppelten Gesichtspunkt, unter dem wir die Geschichte der deutschen Ethik betrachten, ausdrücklich zu, ja müssen sogar aufmerksam machen auf denselben; denn er war es gerade, welcher uns bei der sorgfältigsten Erwägung der beiderlei Rücksichten dahin entschied, die zunächst sich darbietende Folge, die des zeitlichen Sichablösens oder gleichzeitigen Nebeneinandertretens der Systeme, für unsere Darstellung zu wählen. Und ohnehin hätte jener Gesichtspunkt über die systematische Ausbildung der Ethik nur von Kant bis Schleiermacher ausgereicht, wäre aber keinesweges geeignet gewesen, die sämmtlichen andern Haupt- oder Nebengestalten auf objective Weise an sie anzureihen, noch weniger hätten alle übrigen Beziehungen und innern Zusammenhänge darunter Platz gefunden. Somit bitten wir die Anordnung des ersten Buches nur als einen lose umschliessenden Rahmen zu betrachten, um nun aus diesem äusserlichen, aber durch die Zeitfolge befestigten Zusammenhange alle die innern Beziehungen herauszuarbeiten, welche sich bei unbefangener Vergleichung der einzelnen Systeme und Forschungsrichtungen darbieten. Wohl kennen wir die beliebte Weise namentlich philosophischer Geschichtsdarstellung, in die äusserliche Folge zugleich einen künstlich ersonnenen innern Zusammenhang hineinzuzwängen, der angeblich den Momenten der Idee entsprechen soll. Wenn auch die Proben dieser historischen Kunst glücklicher abgelaufen wären, als sie es wirklich sind: so wäre doch des Verfassers Grundansicht von der freiern Gestal-

tung aller Geschichte viel zu entschieden, um die Neigung zu empfinden, jenen Vorbildern nachzustreben. —

6.

Aus allen vorhin angeführten Rücksichten ist nun aber auch der Entwicklung der englisch-schottischen Moralphilosophie die grösste Aufmerksamkeit zu widmen. Wir haben desshalb die erste Hälfte des zweiten Buchs ihrer Darstellung bestimmt. Sie kann nämlich als ein merkwürdiges und mustergültiges Beispiel dienen, wie durch eine stätige Folge und bewusste Anknüpfung der einzelnen Forscher in ihren Untersuchungen ebenso feste als allgemein anerkannte Resultate erzielt werden. Dieser Grundsatz, der überhaupt schon von den englischen Denkern, wenigstens in Bezug auf ihre Nationalphilosophie, niemals aus den Augen gesetzt worden war, kam durch Reid's Einwirkung zu eigentlicher und bewusster Anerkennung in England und wurde als unverbrüchliches Axiom ausgesprochen, während in der deutschen, selbst in der französischen Philosophie noch oft genug überflüssige Wiederholungen oder unzeitige Originalitätsversuche den regelmässigen Fortgang stören. Der Deutsche, in dem seltsamen Irrwahn, stets mit durchaus Neuem hervortreten zu müssen, das alles Bisherige auf den Kopf stellt, giebt sogleich ganze weltumschaffende Systementwürfe: der Engländer, des zunächst Erreichbaren sich klar bewusst, widmet einer abgegränzten Aufgabe mit Umsicht und Benutzung aller vorausgegebenen Hülfsmittel einen gründlichen Fleiss. Dadurch hat er bewirkt, dass die englische Philosophie, freilich im engern Bereiche ihrer beinahe nur psychologisch-ethischen Untersuchungen, ein fest anerkanntes Ergebniss und wirkliche Uebereinstimmung aufzuweisen hat, die ihr auch kein fernerer sogenannter Systemwechsel entreissen kann. Denn es zeigt sich, dass sie in allem Wesentlichen dieser Ergebnisse Recht hat!

So verhält es sich insbesondere mit ihren ethischen Untersuchungen. Die einzelnen Systeme der englischen Moralphilosophie, unter einander verglichen, bilden eine erschöpfende psychologische Vorschule der Ethik. Es ist nur nöthig, die einzelnen

historischen Momente nach der innern Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewusstseins zu ordnen, um in ihnen sogleich diesen Abschnitt der ethischen Theorie vollständig zu besitzen, indem von der Sympathie an bis zur Anerkenntniss eines rein moralischen Sinnes, ebenso von der Angemessenheit des Willens zu der Beschaffenheit der Dinge bis zur reinen Vernunftidee des Guten und zu dem Ansichseinsollenden der Pflicht, endlich von der Selbstliebe bis zur Gottinnigkeit hinauf alle psychologisch-moralischen Standpunkte und sittlichen Motivirungen der Reihe nach abgesondert durchgearbeitet worden sind.

7.

Fast nicht weniger merkwürdig und bedeutungsvoll ist die Ethik Frankreichs im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Aus Gründen, welche sich in unserer Darstellung ergeben, blieb es dort nicht, wie in England, bei bloss psychologisch-moralischen Theorieen. Man griff alsbald hinüber zu Erörterung der politischen Fragen: der Staat, der Umfang und die Bedeutung der bürgerlichen Rechte, das Verhältniss der Staatsgewalten zu einander, endlich die noch allgemeinern socialen Fragen kamen zur Sprache, und auch hier bieten sich fast alle Theorieen, scharf ausgeprägt und mit Energie vorgetragen, der vergleichenden Betrachtung dar. Zugleich ist es weit mehr eine politische Debatte, als eine rein wissenschaftliche, indem mit Ausnahme weniger, tiefer Geister, wie St. Martin u. A., die ihre Ansichten aus dem innersten Grunde der Dinge schöpfend eben darum meist unverstanden und nicht beachtet zur Seite blieben, es keineswegs ihnen darauf ankam eine umfassende, für alle Zeiten geltende Lehre zu verkünden, sondern nur einem besondern politischen Bedürfnisse seinen Ausdruck zu verschaffen, einer unmittelbar praktisch gewordenen Evidenz Luft zu machen.

Auch darin stehen wir Deutschen weit zurück: durch unsere unheilvolle politische Zertheilung in allen gründlichen Reformen gehindert, hemmt uns die gleiche Zersplitterung der Meinungen, wenn ein bedeutender Gedankenfortschritt sich durch-

greifende Anerkennung zu erstreiten sucht, und so schwanken wir stets zwischen illusorischen Entwürfen und abgespanntem Verzagen hin und her. Was wir Grosses erarbeiten in der Welt der Ideen, es kommt nicht uns zu Gute, sondern vielleicht fremden Völkern und fernen Generationen; was aber an sich einseitig, unpraktisch oder überzeitig ist, das wird sicherlich irgendwo in unserm Vaterlande zur Ausführung gebracht und mit merkwürdiger Hartnäckigkeit festgehalten. Wenn daher die deutschen Denker grosse ethisch-politische Wahrheiten in ungeprägten Massen aus der Tiefe der Erkenntniss zu Tage förderten und noch ungemünzte Schätze einer ihnen unbekannten Zukunft darin aufbewahrten: so sind sie bei unsern beiden grossen Nachbarvölkern schon ausgeprägt und zu wirklichem Curs gebracht in ihrer Gedankenwelt: bei den Engländern für die nicht wenigen Gebildeten, denen eine höhere moralisch Cultur am Herzen liegt, während ihre übrigen praktisch-geistigen Anforderungen durch eine treffliche, jedem individuellen Freiheitsbedürfniss sich fügende Staatseinrichtung und durch eine noch in Autorität stehende Kirche ausreichend befriedigt werden; — bei den Franzosen in dem weiten Bereiche der öffentlichen Debatte und der allgemeinen Theilnahme, die unfehlbar jeder bedeutenden Leistung zur Seite bleibt. Jeder Strebende fühlt sich dort getragen von einer lebendig aufmerksamen Nation; und wenn es auch nur durch Zeichen des Spottes geschähe, dieser ist oft weniger niederdrückend, als das gänzliche, theilnahmlose Schweigen, in welchem die Deutschen ihre unstreitige Virtuosität besitzen.

Desshalb, indem wir durch gegenwärtiges Werk die bei uns fast unbekannten Lehren englischer und französischer Ethik unserer Nation näher zu bringen wünschen, ist es nicht ein bloss philosophisch-litterarischer Zweck, den wir dabei verfolgen. Wollen die Deutschen endlich aus dem unbeholfenen Reichthum ihrer Ideen, aus den eben darum ungeschickten Versuchen politischer Praxis bei der Wirklichkeit anlangen und ein Dauerndes schaffen: so müssen sie der Bildung ihrer Nation von Untenher sich zuwenden und durch fassliche Belehrungen im Geiste ächter, aber edel gehaltener Popularität — in Beidem können unsere Nachbar-

völker zahlreiche Muster aufweisen — eine gemeinsame Mittelhöhe der Bildung und des Einverständnisses über gewissen Grundsätzen hervorbringen, durch welche wir wirklich eine Nation werden. Dann wird auch die durchgreifende politische Einheit, wenn auch noch so hartnäckig versagt, nicht mehr lange auf sich warten lassen!

8.

Zuletzt ist noch einleitend das System der praktischen Ideen selber aufzustellen, in der Gestalt, wie wir es fassen und wie es der folgenden kritischen Darstellung der einzelnen Lehren als höchstes Kriterium ihrer Beurtheilung zu Grunde liegt. Um hierüber jedoch Missverständnissen zu entgehen, ist Folgendes zu bemerken. Mit Recht würde man unsere Kritik der ethischen Systeme eine subjective und desshalb verwerfliche nennen, wenn uns einfiele, unsere Lehre von den praktischen Ideen gleich einer selbstbeliebig vorausgesetzten Norm den von uns beurtheilten Systemen äusserlich aufzudrängen und sie dergestalt einem Maasstabe zu unterwerfen, den sie nicht anerkennen. Nicht also jedoch verhält es sich; vielmehr wird sich ergeben, dass unsere Auffassung der praktischen Ideen in der Gesammtheit jener Systeme selber verborgen oder dergestalt an sie vertheilt sei, dass diese als mehr oder minder zur Klarheit geläuterte Darstellungen derselben, oder auch als sorgfältige und die einzelnen Momente gründlich durcharbeitende Monographieen zu betrachten sind, aus denen sich allmählich jenes System zusammenschliesst. Wenn wir es daher hier gleich Anfangs in seiner Vollständigkeit zeigen, so ist dies nur ein erlaubter Vorgriff, um dem Leser den Weg, der mit vielfachen Verschlingungen diesem Ziele sich nähert, in einem verkürzenden Ueberblick zu zeigen. Auch soll damit die wissenschaftliche Begründung des Systemes der praktischen Ideen als solchen noch keineswegs geleistet sein: wie die praktischen Ideen sich wechselseitig integriren und so zur Ganzheit vollenden, wie sie in ihrer Gesammtheit eine harmonische Welt des gesellschaftlichen Lebens erbauen, dies zu zeigen ist dem zweiten, theoretischen Theile des Werkes vorbehalten.

Dennoch glauben wir, dass auch dieser vorläufige Abriss derselben für sich beurtheilt werden könne nach seiner Wahrheit oder Falschheit. Die Ideen, vor allen die praktischen, sind mit einer so tiefen und unwiderstehlichen Evidenz behaftet, gerade weil sie im menschlichen Geiste ursprünglich gegenwärtig und unwillkürlich in seinem Bewusstsein wirksam sind, dass sie durch sich selbst für ihre Wahrheit Zeugniss geben. Man hat sie nur zu zeigen (die beste und eigentlichste Bedeutung der demonstratio oder des Beweisens), man hat sie in ihrer Reinheit nur herauszuschälen aus den Umhüllungen und Verwachsenheiten des unmittelbaren Bewusstseins, und sie werden anerkannt, wiedererkannt als dasjenige, dessen Wirksamkeit in Keinem von uns je völlig erloschen ist.

Desshalb ist es durchaus unrichtig zu behaupten und es widerlegt sich auch factisch bei genauerer Erforschung, dass die verschiedenen Systeme der Sittenlehre jemals direct widerstreitende Principien aufgestellt hätten. Sie haben Verworrenes, Unvollständiges gegeben, sie haben eine theilweise Auffassung oder einen untergeordneten Moment schon für den ganzen Begriff des Sittlichen gehalten, aber ihm eigentlich Widersprechendes nie behauptet, aus dem einfachen Grunde, weil das ihnen selbst innewohnende Zeugniss des Sittlichen an sich es nicht zugelassen hätte, sein directes Gegentheil auf den Thron der Wahrheit zu erheben.

Darum ist gerade bei diesen Untersuchungen der kritisch historische Weg so lehrreich und fruchtbringend: er überzeugt thatsächlich, wie auch in solchen Dingen Nichts erfunden oder durch Gebote, Ermahnungen, Zwang dem Menschen aufgedrungen werden könne, sondern wie er nur gründlich zu verständigen sei über sein eigenes Wesen, welchem die Anlage zum Guten, wie zum Wahren, schon innewohnt. Ihr ist nur Luft zu machen durch die mancherlei Verkehrungen eines falschen Urtheils hindurch.

9.

Der Quell desjenigen, was der Mensch als das schlechthin zu Billigende, Löbliche, „Gute" bezeichnet, ist ihm selber ein-

geboren. Indem er es als das Seinsollende empfindet, und es in allen Handlungen, den fremden, wie eigentlich doch auch den eigenen, erfüllt zu sehen begehrt, folgt er dabei nur seinem innersten Grund- oder Urwillen. Die praktischen Ideen drücken daher nur die allgemeine Natur unsers Willens oder innersten Begehrens aus, und sofern sie selber eine Mannigfaltigkeit, ein geschlossenes System bilden sollten, bezeichnet dasselbe nur die verschiedenen, aber innerlich einträchtigen Richtungen jenes Grundwillens.

Hiermit ist zuvörderst ein Standpunkt eingenommen, welcher über den bisherigen Gegensatz einer imperativen oder einer physiologischen, vollends einer pantheistischen Ethik hinausliegt. Wenn jener Grundwille von uns nicht erreicht oder wenn er verfehlt, endlich wenn er direct verneint wird von unserm Einzelwollen: so steht er mahnend oder drohend, zum Soll oder Nichtsoll geworden, vor unserm uneinigen, mit sich unversöhnten Bewusstsein. Ist er erreicht, so schweigt jedes Soll und die Harmonie zwischen dem Grundwillen und Einzelwollen ist eingetreten. (Wie übrigens ein solcher Zwiespalt von Grundwillen und Einzelwollen überhaupt in uns eintreten könne, ist von der Ethik nachzuweisen: das Böse, sein Entstehen und seine Selbstaufhebung, gehört, gegen Schleiermachers Behauptung, in den Umkreis der Ethik.) Aber alle diese Vorgänge treten in die klarbewusste und begreifliche Sphäre des Ich und seiner Willensentwicklung ein: hier die dunkeln Regungen eines physiologischen „Naturwerdens“ abstracter Vernunft (nach Schleiermacher) oder eines durch die Iche sich hindurchprocessirenden Weltgeistes (nach Hegel) anzunehmen, wäre in der That ebenso willkürlich, als es den eigentlichen Hergang ganz unerklärt liesse. Dennoch mussten sich jene beiden Gegensätze in ihrer vollen Entschiedenheit erst ausprägen, um sich dadurch gegenseitig neutralisiren zu können.

Was ist sodann jedoch Inhalt jenes Grundwillens und was die äussern Bedingungen, ihn zu verwirklichen? Eigentlich ist die Frage nur zu beantworten aus dem metaphysischen Wesen des Menschen. Ist aber die Antwort einmal von dorther erfolgt, so kann ihr Ausspruch nicht mehr bezweifelt oder verleugnet

werden: unser eigenes empirisches Dasein und Selbstgefühl, wie tausendfältig es auch verlarvt sei und in allerlei unreinen Verquickungen sich verberge, wird erst durch diese Deutung sich selbst verständlich und muss sie bestätigen.

Der Mensch ruht als Naturindividuum noch in der dunkeln Einheit des mit dem ganzen Erddasein eng verflochtenen Menschengeschlechts; durch diesen in die Tiefen der Schöpfung hinabreichenden Ursprung sind Alle mit Allen Eins und verwandt, ja mit allem Empfindenden innerlich verwachsen (daher seinem tiefsten Grunde nach unser unwillkürliches Mitgefühl für die Thiere). Aber das Geschlecht hat sich aus jener dumpfen, vorgeschichtlichen Einheit zur bewussten Eintracht einer Menschheit aufzuschliessen: dies ist, wie der Process der Weltgeschichte, so auch der Inhalt aller praktischen Ideen. Unser Grundwille ist, das zu suchen, was uns als ursprünglich Verwandtes ergänzen kann: die Liebe ist dieser Grundwille.

So wie der Mensch demnach als wollender (praktischer) gedacht wird, kann er es nur als Glied einer Gemeinschaft und innerhalb derselben seinen Grundwillen bethätigend. (Man hat den letztern Begriff vereinzelt genommen und so zum blossen Abstractum gemacht, welches auf diese Weise mannigfacher Auffassungen fähig war. Theils hat man es als Streben des Menschen nach „Glückseligkeit", nach dem „höchsten Gute" u. dgl. bezeichnet, theils Streben nach „Vollkommenheit" genannt. Theils endlich konnte man es noch enger fassen und noch bestimmter, auf das vereinzelte Individuum es beziehend, für „Selbstliebe" halten, welche man hiernach ebenso, wie die vorhin genannten Begriffe, mit einigem Scheine des Rechts zum Principe der Ethik erheben durfte.) Dennoch ist dies „Selbst", welchem unser Grundwille nachstrebt, keinesweges das sinnliche oder vereinzelte, sondern das der Gemeinschaft geöffnete, durch ihre Ergänzungen veredelte. Ebensowenig sind jene „Glückseligkeit" oder jene „Vollkommenheit" solcher Art, dass sie in Vereinzelung des Individuums erreichbar wären, sondern nur in und für die selber vollkommene Gemeinschaft. Und

so ist es ein Missverstand abstrahirenden Denkens, wenn man Glückseligkeit oder Vollkommenheit oder Selbstliebe des Individuums für sich als den Grundwillen seines Wesens bezeichnet. Er ist schon ursprünglich über jede Selbstverschränkung hinaus, und nichts weniger als von Natur rein selbstsüchtig, wozu ihn nur eine falsche Theorie gemacht hat.)

Inhalt jenes Grundwillens sind nun die praktischen Ideen in ihrer wechselseitigen Ergänzung und innern Steigerung.

1. Alle Menschen sind gleich berechtigt ihren Grundwillen zu bethätigen: dies ist eine zunächst nur formelle, aber durchaus allgemeine Bedingung jeder menschheitlichen Existenz, und ebenso formell gefasst ist es der Begriff der Freiheit, einer Freiheit, die ursprünglich Allen zu gleichen Theilen zukommt. Damit ist zugleich aber ein Rechtsverhältniss gesetzt: Freiheit, im Allgemeinen und in irgend einer bestimmten Rücksicht, kann innerhalb der Gemeinschaft nur demjenigen zugestanden werden, welcher sie dem Andern entsprechend gewährleistet. Und so entsteht ein Wechselverhältniss doppelter Art: jedes erworbene „Recht" ist bedingt durch eine analoge Rechtsverpflichtung, und umgekehrt: jede beobachtete „Verpflichtung" giebt Anspruch auf ein Recht. (Jenen Moment, die wechselseitige Einschränkung der Freiheit durch das Recht und die unabtrennbare Wechselseitigkeit von Recht und von Pflicht, haben Kant und Fichte geltend gemacht und die zweite Seite jedes Rechtsverhältnisses hat Herbart abgesondert hervorgehoben und sie als die Idee der Vergeltung oder der Billigkeit bezeichnet, irrig insofern, als er sie für eine eigene und besondere Idee hielt, während sie nur integrirender Theil der Rechtsidee ist. Vgl. §. 144.).

Aber damit ist die Idee des Rechts (der Aeusserung unseres Grundwillens) noch nicht erschöpft; ebenso ist jene Freiheit nur negativ gefasst. Jedem ist eine Sphäre zugestanden, in der er sich ungehindert, nach Willkür, bewegen kann, gleichviel ob dies seinem innersten Grundwillen gemäss oder nicht (vernünftig oder unvernünftig) geschehe. Diese Freiheit ist noch Willkür, wie

allerdings Kant und Fichte (in seiner ersten Periode) diesen Begriff bloss fassten; aber auch sonst, zeigen wir, sind eine Menge von Rechtsauffassungen in der Wissenschaft wie im Leben von jenem nur negativen Begriffe der Freiheit inficirt. Der Staat als blosse Rechts- und Nothanstalt, der falsche Liberalismus unserer Zeit beruhen lediglich auf den formellen Begriffen des Rechts und der Freiheit, welche die Willkür hemmen oder die Willkür schützen wollen.

Die ganze Idee des Rechts ist erst in dem Satze ausgesprochen: Jeder in der Gemeinschaft hat gleichen Anspruch auf die volle Entwicklung seiner ureignen Individualität, seines Genius, der eben in seinem Grundwillen sich kundthut. Erst wenn ihm dies gewährt ist innerhalb der Gemeinschaft, ist die Gerechtigkeit an ihm erfüllt und kann seine Freiheit auf positive Weise sich verwirklichen, d. h. erst dann ist die rechte (gerechte) Gemeinschaft gewonnen im Staat und in der Gesellschaft. Dass dies eine durchaus veränderte Grundlage gebe für alle Formen der Gemeinschaft, braucht hier nicht weiter gezeigt zu werden, da unser ganzes System diesen Beweis zu führen hat. An dieser Stelle wollen wir nur bezeichnen, von welchen Seiten diesem Standpunkte vorgearbeitet worden. Es ist Hegeln wie Schleiermachern das grosse Verdienst zuzugestehen, dass sie jenem bloss negativen Begriffe des Rechts und der Freiheit mit Kraft entgegentraten und ihm gegenüber das allgemein Vernünftige, die subjective Willkür in sich Aufzehrende des Rechts und des Rechtswillens entschieden durchführten. So war der erste Schritt geschehen, über jene Kantische Auffassung hinauszugreifen. Andrerseits machte Fichte, wie schon angedeutet, in seiner spätern Sittenlehre den Begriff ureigner Individualität als Mittelpunkt des sittlichen Lebens geltend; auch schwebte eigentlich diese Idee ihm vor bei seinen Planen durchgreifender Volksbildung: dennoch hat er ihr zufolge späterhin weder seine frühere Auffassung des Rechtes aufgegeben, noch auf der neuen Grundlage eine erschöpfende Lehre vom Staate und von den Gemeinschaften aufgebaut, so dass dies der Zukunft überlassen blieb. Endlich wurde auch durch Herbart, wiewohl weniger ausdrück-

lich, jener Idee vorgearbeitet, theils in seiner Lehre von den höchsten sittlichen „Musterbegriffen", nach welcher die Idee der Billigkeit und des Wohlwollens in allen Verhältnissen freier Wesen unter einander zur Geltung kommen sollen, theils in seinem Begriff vom Staate, in welchem alle jene „gesellschaftlichen" Ideen in möglichster Vollkommenheit verwirklicht werden müssen. So hat auch seine Staatslehre bessern Begriffen mächtig vorgearbeitet, ohne dass dies bisher sonderlich bemerkt, noch weniger dass es wirksam geworden wäre.

Doch haben wir bisher nur einen Denker gefunden, der die Lehre von der Ureigenthümlichkeit jedes Ich mit Entschiedenheit ausgesprochen und in ihr zugleich den Ursprung seines „innern", gottverliehenen Rechtes (weil seine Ureigenthümlichkeit die gottverliehene ist) gefunden hätte. Es ist der noch lange nicht genug gewürdigte Philosoph C. Chr. F. Krause, und dieser entscheidende Gedanke, mag er auch bei Krause mit Nebenvorstellungen versetzt sein, welche wir nicht theilen können, giebt ihm die hervorragende Stellung unter den Ethikern Deutschlands, welche wir ihm angewiesen haben. Aehnliche Gedanken brechen zwar sporadisch auch in den socialistischen und communistischen Lehren Frankreichs hervor; aber wie unklar und trübe laufen sie sogleich in die Folgerungen einer abstracten, Alles nivellirenden Gleichheit aus, während Krause's ebenso klarer als sittlich reiner Geist vor diesen Abwegen bewahrt blieb. Vielmehr muss man diese Ideen nur gründlich begreifen und vollständig durchführen, um das Schreckgespenst des Communismus, welches jetzt allerdings wie ein noch ungesühnter Geist die Zeit durchschleicht und noch lange bedrohen wird, völlig und für immer zu bannen!

2. Die zweite praktische Idee, die der ergänzenden Gemeinschaft, nimmt die des Rechts in sich auf und erhebt alle aus ihm hervorgehenden Verhältnisse auf einen höhern Standpunkt, indem diese die Mittel werden, um ein innerlicheres, menschheitliches Zusammenwirken schützend in sich aufzunehmen. Während das Recht Jedem seine Sphäre abgränzt, harmonisch mit der aller Andern, so zeigt diese Idee das Ziel auch

aller Rechtsverhältnisse, die Ergänzung Aller durch Alle in jener innern austauschenden Gemeinschaft, durch die sich ihre ureignen Individualitäten gegen einander aufschliessen und die vorher gesonderten Willen in (unwillkürlicher oder in freier) Liebe sich einigen. Wenn das Recht die niedere Selbstheit durch äussere Schranken bändigt, so bezwingt die Liebe jene Selbstheit von Innen her, aus dem eigenen Drange des ergänzungsuchenden Grundwillens. So theilt sich jene Idee nach zwei Richtungen, welche aus ihrer gemeinschaftlichen Wurzel hervorwachsend auch nach Aussen hin, mehr als es dem oberflächlichen Blicke erscheint, im steten Wechselaustausche des Suchens und Bedürfens stehen: es ist das Gefühl des reinen („uneigennützigen") Wohlwollens und der Trieb der ebenso reinen Vervollkommnung (Vollkommenheit), welcher nur der ursprüngliche Drang ist, aus der Ergänzung mit den Andern die eigene Urindividualität hervorzubilden. In beiden liegt der specifische Charakter des Sittlichen, und nur das hier Hineinfallende ist sittlich.

Aber von beiden Richtungen ist der Grund ein metaphysischer: er ist im ewigen Ursprunge des Menschen zu suchen, und desshalb gehören sie seinem Grundwillen an. Wären die Menschheitsindividuen nicht ursprünglich Eins, nur getheilte Stralen desselben Geistwesens, wäre unser Geistergeschlecht nicht ebenso mit dem empfindenden Naturleben verwachsen: so würde der höchste Ertrag unserer Freiheit nur eine starre Rechtsabgränzung gegen einander erzeugen, ohne hingebendes Wohlwollen, ohne aufnehmendes Sichentzündenlassen am fremden höhern Geiste. Jeder, der Liebende wie der Sichvervollkommende, sucht nur die Schale seiner sinnlich-selbstischen (falschen) Individualität zu sprengen, um im Andern ebenso sich zu fühlen, wie er nach seinem tiefsten Grunde in ihm ist. Dies ist der eigentliche Quell aller „Sympathie", alles „Mitleids", das auch alles Empfindende umfasst und die Thierwelt in den Kreis des Ethischen hineinzieht. Aller Trieb der Ergänzung ist ein wahrhaftes „Mysterium", wie Schopenhauer es mit Recht nannte; denn er ist ein in das Zeitleben hervorbrechendes Ewige.

Für diese Idee in ihrer Doppelgestalt finden sich nun die

zahlreichsten Bestätigungen aus der ganzen Geschichte der Ethik. Die Thatsache ursprünglichen Mitgefühls, welches, in wunderbarem Widerspruche mit der eingeborenen Selbstliebe, diesen mächtigsten Feind alles Menschheitlichen überwindet, konnte sich der Reflexion nicht verbergen. Sie ist von Platon tiefsinnig mythisch gedeutet, von Dichtern besungen, von zahlreichen ethischen Schulen zum Principe der Moral gemacht worden; Schopenhauers ohne Zweifel eigenthümlichste That ist, dass er eine metaphysische Deutung für sie suchte. Warum es nicht die vollständige und desshalb nicht die richtige sei, haben wir gezeigt.

Ebenso verhält es sich mit der Idee der Vollkommenheit (eigentlicher: der Vervollkommnung). Auch diesem ethischen Principe, als einem durchaus universellen, unzweifelhaft sich ankündigenden, hat kein System, keine Lebensbildung sich versagen oder es übersehen können. Dennoch bleibt es ein abstracter, leerer Gedanke, selbst die so sehr gepriesene unendliche Perfectibilität der Menschheit verflüchtigt sich zu einer unbestimmten (darum zu bezweifelnden) Hypothese, wenn nicht auch sie auf die Idee der ergänzenden Gemeinschaft bezogen wird und aus dieser ihren Inhalt empfängt. Wie alle Vollkraft und Vollkommenheit eines Wesens, nur sich zeigt durch wohlthuendes Ausspenden, durch ergänzendes Sichaufschliessen für die Andern in jederlei Weise, und wie sie unwillkürlich dazu hingedrängt wird, je urkräftiger sie ist: so kann auch von eigener Vervollkommnung nur die Rede sein durch Hingabe an die ergänzende Gemeinschaft mit Andern und durch Schöpfen aus ihrer Vollkommenheit.

3. Dies specifisch sittliche oder menschheitliche Verhältniss wird nun abermals und zuhöchst vollendet durch die dritte praktische Idee, die der Gottinnigkeit. Diese kann zwar den sittlichen Willen und das Handeln an sich nicht steigern: denn die Sittlichkeit nach ihrem geschilderten specifischen Charakter drückt eine eigenthümliche, in sich selbstständige Beschaffenheit des Willens aus; aber sie kann die Gesinnung, aus welcher jener Wille hervorgeht, durch innere Klarheit vollenden und be-

festigen; und *nur* jene Idee kann es, welche insofern eben zur *praktischen* wird. Gleichwie nämlich nur dasjenige in unserer an sich *endlichen* Natur auf Stätigkeit, Gewissheit und *innere Ewigkeit* Anspruch machen kann, was auf die Idee des Absoluten bezogen wird: so verhält es sich auch mit der sittlichen Gesinnung: Nur das Bewusstsein der Einheit Aller in Gott kann auch jene Gesinnung zu einem stets wachen und sich bethätigenden Gefühle steigern, weil sie nun mit dem tiefsten Grundgefühle unsers Wesens zusammenfällt. Sich in Gott wissen ist zugleich das Bewusstsein der *Einheit* und *Gleichheit* Aller in Gott; die Idee der Menschheit, welche *realer* Weise eine unendliche Aufgabe ist, wird in jenem Gefühle wirklich vollzogen und *ideal* anticipirt: wir umfassen Alles, was Menschenangesicht trägt, mit gleichmachender Liebe, *weil* es in Gott umfasst ist. Hierdurch wird nicht nur die Gesinnung, welche wir allein die sittliche nennen können, zur gediegenen Selbstgewissheit erhoben: unser Grundwille ist dann eben nur der der *Liebe*, der sittliche geworden; — sondern auch jene, wie es schien, unbegreifliche Thatsache der „Sympathie", wird hier zur ergreifendsten Klarheit aufgeschlossen. Wenn uns die Menschen zu lieben ein unwillkürlicher Drang treibt: so ist dies nur die durchwirkende Einheit, welche sie in Gott mit uns verbindet, es ist das Innewerden gemeinsamer Gottinnigkeit, und dies Bewusstsein ist nunmehr nicht bloss ein subjectiv gefühlseliges Schwärmen oder eine metaphysische Hypothese, welche wir dünkelhaft unserm Wesen bloss unterlegen, sondern es durchdringt uns mit der *unwiderstehlichen Evidenz* eines ursprünglichen Gefühls. —

Diese drei Ideen, welche jede selbstständig, aber in ergänzender Beziehung zu einander, sich in den menschlichen Gemeinschaften verwirklichen, bilden die einzig *vollständige* Grundlage zu einem Systeme der Ethik. Dies wird gerade aus ihrer kritischen Betrachtung erhellen, welche, indem sie dieselben in den Versuchen *vereinzelter* Durchbildung nachweist, um so bestimmter die Einsicht erzeugen muss, dass sie nur in ihrer Gesammtheit praktisch das Leben zu sittlich harmonischer Schön-

heit, theoretisch die Wissenschaft zu einer gründlichen und nachhaltigen Lösung aller socialen Fragen erheben können. Eine Ethik, wie ein Staat der nächsten Zukunft kann nur vom Standpunkte der Ideen ergänzender Gemeinschaft und der Gottinnigkeit entworfen werden: würde unsere Kritik auch nur davon überzeugen, so könnte sie sich einer erfolgreichen Wirkung rühmen!

Erstes Buch.

Die Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland

von Kant bis zur Gegenwart.

I.

Immanuel Kant.

(1724 – 1804.)

10.

Fr. J. Stahl, der jüngste und berühmteste Kritiker der bisherigen Rechtsphilosophie*), findet das Hauptgebrechen aller praktischen Lehren Kants in seiner nur rationalistischen Auffassung des Ethos. Sittlichkeit und Recht betrachte er lediglich als ein System logisch verbundener Regeln, und die logische Consequenz im Handeln sei es eigentlich, welche Etwas zum Sittlichen mache. Ebenso bestehe die vielgerühmte Autonomie der praktischen Vernunft, die innere (sittliche) Freiheit lediglich in jener formellen Widerspruchlosigkeit, nach welcher das Subject sich bewusst ist, in seinem Handeln einer Maxime zu folgen, die sich als eine allgemeine ankündigt. Am Entschiedensten drücke diesen bloss formellen Charakter der höchste Grundsatz des Sittengesetzes aus: „Handle nach derjenigen Maxime, durch welche du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.**) Darum sei ihm der Inhalt des Ethos gleich-

---

*) Friedrich Julius Stahl „Geschichte der Rechtsphilosophie," II. Aufl. 1847. S. 188 - 214. — Aehnlich ist die Auffassung bei E. von Kaltenborn „Geschichte des Natur- und des Völkerrechts, sowie der Politik" I. Bd. 1848. S. 61—63. Doch legt dieser den Hauptnachdruck darauf, dass bei Kant alles Recht einen bloss willkürlichen subjectiven Charakter erhalten habe.

**) Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 52.

falls allein das Denkgesetz, und was daraus entwickelt werde, das folge nur und sei recht und sittlich um seiner logischen Consequenz willen. Desshalb ferner nehme Kant nichts als Ethos an, wovon er nicht gezeigt habe, dass das Denken selbst es unvermeidlich enthalte; er tilge daher auch ohne Rücksicht Alles, wovon er der Unmöglichkeit dieses Beweises sich bewusst werde. Desshalb endlich sei das Sittengesetz für ihn ein kategorisches, kein hypothetisches, d. h. kein solches, welches nur unter bestimmten Voraussetzungen der Erfahrung Geltung habe. Aus gleichem Grunde könne es ihm nur ein formales sein; es dürfe kein Object, keine Materie haben und schreibe dem Subjecte bloss die Allgemeinheit eines abstracten, mit sich übereinstimmenden Willens vor. Mit Einem Worte: das Sittengesetz sei für Kant kein anderes, als das Denkgesetz: Allgemeinheit und Nichtwiderspruch. — Desshalb werde auch Gott nicht als Urheber des Sittengesetzes bezeichnet. Dies sei er für Kant so wenig, dass vielmehr geradezu behauptet werde, er stehe selbst unter jenem Gesetze. Auch Gott könne nicht anders, als nach einer Maxime handeln, die in Analogie stehe mit dem an den Menschen gerichteten Sittengebote. Darum könne die Vorstellung von Gott für den Menschen auch Nichts hinzufügen an dem Inhalte und Beweggrunde des Sittengesetzes; er werde überhaupt nur von Kant als das constitutionelle Oberhaupt eines Vernunftreiches betrachtet.

11.

Kaum wird man behaupten dürfen, dass diesen Ausstellungen eine factisch unrichtige Auffassung zu Grunde liege. Lassen sie sich doch durch die charakteristischen Bezeichnungen Kant's hinreichend belegen und entsprechen sie auch sonst den allbekannten Hauptsätzen seiner Lehre. Darein setzte er ja eben den höchsten Werth seiner Leistung, mit einer Evidenz, völlig der mathematischen gleich, allgültig bestimmen zu können, was sittlich sei, welches er doch, da hierbei von der Erschöpfung des unendlich möglichen Inhalts eines sittlichen Handelns unmöglich die Rede sein konnte, lediglich in einem formellen Kriterium

suchen durfte. Kündigte er doch gleich in der Vorrede seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (S. VI.) sein Unternehmen durch die Erklärung an: es sei von der äussersten Nothwendigkeit, einmal eine reine Moralphilosophie aufzustellen, die von Allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre. Endlich ist jener exacte Rigorismus der Kantischen Moral, der damit zusammenhangende Gegensatz zwischen Neigung und Pflicht, sowie die dagegen hervorgebrochene Polemik bekannt genug, so dass man hierüber das Urtheil bereits als festgestellt ansehen darf.

Dennoch — blickt man tiefer in Kants gesammtes Gedankengebäude, erinnert man sich der wissenschaftlichen Motive und innern Gründe für jene Sätze, so muss man auf's Klarste erkennen, dass keine dieser Entscheidungen anders ausfallen konnte, als sie von Kant gegeben wurde. Noch mehr: — man erkennt, dass er Recht hatte in allen seinen Hauptbestimmungen, und fern davon, widerlegt zu sein durch jenen Tadel, dass die eigentliche tiefste Wahrheit vielmehr siegreich ihn überdauert. Es ist Nichts falsch daran, oder Etwas davon zurückzunehmen, sondern es ist nur nicht das ganze Princip, worauf die Ethik gegründet werden muss, wohl aber ein Theilbegriff der wichtigsten Art; das höchste Princip einer Pflichtenlehre ist von ihm gefunden und für alle Zeiten festgestellt worden. Eine im Unbestimmten umherfahrende Polemik aber, die bald das Princip, bald eines der paradoxesten Resultate desselben aufgreift, ohne deutlich zu machen, ob beide nothwendig zusammenhangen, noch der Erwägung zu unterwerfen, dass eine bestimmte Folgerung unrichtig sein kann, ohne damit das Princip selbst zum falschen zu machen, — eine solche Polemik vertheilt nothwendig Lob und Tadel nach ungehörigen Seiten und in unrichtigem Verhältnisse. Weder Kants eigentliches, bleibend fortwirkendes Verdienst auch in diesem Theile der Philosophie ist richtig gewürdigt, noch scharf erkannt worden, nach welcher Seite hin seine wahre Unterlassung, sein wesentlicher Mangel falle.

12.

Ausserdem bleibt noch zu erinnern, dass der Vorwurf rationalistischer Tendenz, den Stahl gegen Kant erhebt, sich auf eine irrige, wenigstens ungenaue Voraussetzung gründet. Vernunft, auch reine Vernunft bedeutet bei Kant keinesweges ein nur logisches Denkvermögen, ein inhaltsleeres Princip formaler Consequenz und logischen Zwanges: — dies nämlich ist die Deutung, welche Stahl jenem Begriffe giebt; nur desshalb konnte er behaupten, „dass Kant ein wirkliches Sittengesetz aus der reinen Vernunft folgern wolle“ (Rechtsphil. S. 199.), was unter jeder andern Voraussetzung als reine Entstellung bezeichnet werden müsste. Nichts ist im Gegentheil dem innersten Geiste Kants mehr zuwider, als diese Auffassung, welche die Vernunft zu einem Vermögen leerer, bloss durch logische Consequenz zusammengehaltener Gedankengespinnste machen würde. Solcher abstracten Denkerei, solchem hohlen Forschen „hinter lauter Begriffen“ wollte Kant vielmehr ein Ende machen, indem er die Philosophie als die Vernunftwissenschaft bezeichnete: Vernunft selbst aber ist für Kant nach seiner authentischen Erklärung das Vermögen der Principien, d. h. der Ideen. Weder in Stahls Polemik, noch in seiner eigenen Theorie geben jedoch sich Anzeichen kund, welche uns schliessen lassen, er habe erwogen, ein wie Grosses Kant geleistet durch die scharfe und eigenthümliche Feststellung jenes Begriffes, überhaupt durch seine Ideenlehre. Gerade dadurch ist er ein Neubegründer aller Bildung, ein Wohlthäter des Menschengeschlechts geworden.

13.

Auch für die Gegenwart beginnt nämlich mit Kant eine neue Epoche der praktischen Philosophie durch das Verdienst desselben, das Vorhandensein von Ideen, eines Vernunftursprünglichen (Apriorischen) im Gebiete des Willens nachgewiesen zu haben. Dadurch hat er, wie er selber mit Recht es behauptet (Vorrede zur „Grundlegung“), die praktische Philosophie von der frühern Zuthat empirisch psychologischer Triebe oder Motive ge-

reinigt, die zwar nicht unrichtig sind in ihrem psychologischen Bestande, die auch grossen Einfluss haben auf die Erscheinungsweise des sittlichen Willens, welche aber niemals die Quelle eigentlich sittlicher Bestimmungsgründe werden können. Sie sind an sich selbst, wie sich dies hernachmals zeigen wird, nur der Ethisirung fähig und müssen ethisirt, d. h. in die sittliche Motivation aufgenommen werden, um selbst das Prädicat des Sittlichen zu erhalten.

Der sittliche Bestimmungsgrund des Willens ist durchaus überempirischen Ursprungs; er stammt aus einer Idee. Dies „folgert" Kant nicht etwa aus irgend einem theoretischen Principe „reiner Vernunft;" er findet es in genauer Beobachtung desjenigen, was in unserm Bewusstsein der Pflicht liegt. Darauf, dass ein solches Bewusstsein in uns Allen vorhanden sei, dass, wenn es auch nicht überall zur Gesinnung werde und im Handeln sich bethätige, es dennoch im Urtheile Aller als das allein und unbedingt Löbliche, seine Verleugnung als das allein und unbedingt Verwerfliche bezeichnet werde, auf diese Grundthatsache in ihrer einfachen Erhabenheit machte Kant aufmerksam. Empirischen Ursprungs kann sie nicht sein, etwas Anerzogenes, Conventionelles eben so wenig; denn woher käme sonst das ihr anhaftende Bewusstsein unbedingter Allgemeinheit? Ebenso wenig hat sie mit dem „Begehrungsvermögen" und dessen offenbaren oder versteckten Antrieben Etwas zu schaffen: sie schlägt seine Ansprüche nieder durch ein durchaus höheres Gebot und einen unbedingten Antrieb, welcher nicht einmal — und dies ist das Merkwürdigste, — irgend ein ausser ihm selber liegendes Motiv, sei es Lohn oder Strafe, sei es Ruhm oder Schande, nöthig hat oder auch nur dergleichen in sich zulässt, um als unbedingter Antrieb aufzutreten. So bricht mitten in unserer menschlichen Natürlichkeit und Gebrechlichkeit, mitten durch alle bestimmenden oder abmahnenden Neigungen unseres Willens hindurch, ein specifisch anderes, überempirisches Willensprincip hervor, dem wir zugleich uns dennoch gewachsen zeigen; denn zur Stunde können wir anfangen, ihm zu folgen. Das Sittliche ist der Mensch als „Noumen," und zwar hier

nicht auf transcendente, sondern auf erreichbare und gegenwärtige Weise. Auf diese Idee und nur auf diese wollte Kant die Ethik gegründet haben. Und fürwahr! Ein Denker von solcher Geistestiefe konnte gar nichts Geringeres erstreben, als das Wesen des Willens bis zu seiner Wurzel, bis zum Unbedingten in ihm zu verfolgen. Dies Unbedingte ist es nun eben, was wir selber den Grund- oder Urwillen im Menschen nennen. Und ebenso durchgreifend zeigt Kant: dies Unbedingte im Willen ist die Pflicht, d. h. Alles, was sich im Bewusstsein als ein schlechthin Seinsollendes ankündigt. Unser Grundwille ist es, die Pflicht zu wollen, woraus sich schon vorläufig ergiebt, was der weitere Fortgang immer deutlicher zeigen wird, dass Kant den Begriff des Willens tief und richtig, aber nur vom Pflichtbegriffe aus, bestimmt habe. —

Hiermit hat nun Kant auch nach dieser Seite seines Systemes seine Ideenlehre fest begründet und imGebiete der praktischen Vernunft, wie der theoretischen und der Urtheilskraft, zunächst eine Gränze gezogen und einen Gegensatz befestigt zwischen den empirischen und überempirischen Elementen des Bewusstseins, — eine Entgegensetzung, welche die spätere Aufgabe nicht ausschliesst, sondern sie fordert, in einer stetigen Entwicklung aller Momente des praktischen Bewusstseins von seiner untersten Naturform, dem Naturell an, nachzuweisen, wie jene Idee darin mitgegenwärtig ist und als ethisirende Macht sich bewährt an allen den niedern Formen des Willens. Es ist der erschöpfende, so zu sagen thatkräftige Beweis ihrer Apriorität. Zu dieser vollständigen Einsicht ist aber vor Allem nöthig, dass jener fundamentale Begriff von der Vernunftursprünglichkeit des Ethos in seiner ganzen Schärfe und Bestimmtheit festgehalten werde, was nicht immer geschehen ist bei den Nachfolgern Kants.

14.

Ebenso lehrreich und sachgemäss ist es, auf die Art der Beweisführung einen Blick zu werfen, die Kant jenem Satze gegeben hat. Nach Stahls Tadel, dass er auch in der Ethik Alles auf die Consequenz einer logischen Gedankenverbindung habe

zurückführen wollen, sollte man erwarten, er werde gewisse höchste theoretische Sätze an die Spitze stellen, denen er Alles unterzuordnen und jede Erscheinung des praktischen Bewusstseins anzubequemen suche, auch mit Beeinträchtigung ihrer Eigenthümlichkeit, wie dies nur allzu häufig geschehen ist von Männern, die mit abgeschlossenen theoretischen Prämissen zu jenen Untersuchungen herangetreten sind.

Das gerade Gegentheil von diesem Allen findet sich in Wahrheit. In seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," — dem einleitenden Werke in die Reihe seiner Schriften zur praktischen Philosophie, welches zugleich alle Grundbegriffe und Motive seiner Theorie auf das Sinnreichste und Eindringendste darlegt, — leitet Kant nirgends ab, sondern er beobachtet unser sittliches Bewusstsein, findet durch Analyse die höchste charakteristische Grundbestimmung desselben und führt dadurch auf sein wahres Princip endlich hin. Dies hat er nun aber auch das Recht, in seinem zweiten Werke, der „Kritik der praktischen Vernunft," an die Spitze zu stellen, wiewohl er auch hier von seiner Methode nicht abweicht, den Thatsachen des Bewusstseins nirgends einen fremden Maassstab aufzudringen, sondern genau zuzusehen, was sie eigentlich enthalten, und was daraus folgt.

Nachdem er auf diese Weise untersucht hat, was im gemeingültigen Urtheile unser Aller dem Wollen und Handeln wahren unbedingten Werth giebt, thut er endlich den Ausspruch: nicht der (an sich unbestimmbare) Inhalt des Willens, sondern die „Form" desselben, mit Einem Worte, die Gesinnung ist allein das unbedingt Werthgebende. So kann denn freilich Stahl behaupten, dass ein lediglich formalistisches Princip an die Spitze gestellt sei. Aber ein „logisches" ist es fürwahr nicht, wobei es bloss darauf ankäme, „dass das sittliche Subject mit sich übereinstimme." Vielmehr ist es Kant, der überall einschärft, die praktische Vernunft bedürfe gar keiner klügelnden Nachhülfe des Denkens; der schlichte Ausspruch des Gewissens sei sich selbst genug. Ebenso würde Kant es als eine solche theoretische Klügelei bezeichnen, wollte der Sittliche, statt

zu handeln, untersuchen, ob das Pflichtgebot von Gott gegeben sei, ob es an sich gut sei, oder ob es nur dadurch gut werde, weil Gott es will? Daher sagt er: Die Vorstellung Gottes „kann überhaupt Nichts hinzufügen zum Inhalte und Beweggrund des Sittengesetzes“. Stahl tadelt Kant desshalb (a. a. O. S. 205. 206.): wir müssen darin gerade die Klarheit des Kantischen Geistes erkennen, dass er die innere Selbstständigkeit und Unbedingtheit des sittlichen Bewusstseins so rein erhalten wollte von aller (theologisirenden) Beimischung theoretischer Momente, die hier, an diese Stelle der Untersuchung, gar nicht hergehören.*

15.

Nachdem Kant in jener einleitenden Schrift auf dem Wege der Selbstbeobachtung und sorgfältiger Analyse den Grundcharakter des sittlichen Willens, der „praktischen Vernunft“ ermittelt hatte: blieb ihm die weitere Aufgabe, diesen Charakter an allen untergeordneten Bestimmungen des sittlichen Willens vollständig zu bewahrheiten, und so den erschöpfenden Beweis seiner Objectivität und Allgemeingültigkeit zu führen. Dies ist in der „Kritik der praktischen Vernunft“ geschehen, welche sich, nach dem Schlusse jenes einleitenden Werkes, wie nach der Vorrede zum zweiten (Kritik der pr. Vernunft, Vorrede S. 10) in genauem Zusammenhange an die „Grundlegung“ anschliesst. Hier wird das Resultat der vorigen Schrift überall vorausgesetzt und so kann man in diesem Betrachte sagen, dass Kant hier das Princip voranstelle.

In der Einleitung (Kritik d. pr. Vern., S. 29 – 32), welche die Idee einer Kritik der praktischen Vernunft entwickeln soll, giebt Kant den Grund an, wesshalb nicht von einer Kritik der reinen praktischen Vernunft die Rede sein könne: — ein Grund, der übrigens mit völlig gleichem Rechte auch auf die reine theoretische Vernunft hätte ausgedehnt werden können. Reine praktische Vernunft, dafern nur ihre Existenz dargethan ist, bedarf keiner Kritik und lässt keine zu; denn sie ist selbst der höchste Maassstab alles praktischen Handelns, und aus ihr hätte vielmehr jede Kritik desselben zu schöpfen. Giebt es eine solche, so ist sie

unbedingter Bestimmungsgrund des Willens und die Kritik der praktischen Vernunft hat hiermit die Aufgabe, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmassung abzuhalten, den Bestimmungsgrund des Willens ausschliesslich enthalten zu können. — Sehr bedeutungsvoll ist, was Kant hierbei hinzusetzt: „Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, dass es eine solche gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirisch bedingte, der sich die Alleinherrschaft anmasst, ist dagegen transscendent, und äussert sich in Zumuthungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen" (S. 31); — eben aus jenen theologisirenden Voraussetzungen heraus, die wir erwähnt haben (§. 14.).

Es giebt aber reine praktische Vernunft; den Beweis führt Kant hier zunächst auf apagogische Weise. Das praktisch schlechthin gemeingültige Gesetz für den Willen kann kein materiales (und damit zugleich empirisches) sein. Wenn die Materie (der Inhalt) des Willens das eigentlich Bestimmende ist, so ist dann Lustbefriedigung dieser Bestimmungsgrund; aber es kann apriori niemals eingesehen werden, ob die Vorstellung eines Gegenstandes mit Lust oder mit Unlust verbunden, oder gleichgültig sein möge. Alle materialen praktischen Principien gehören überhaupt daher unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit, und jedes praktische Gesetz, welches vom Bedürfnisse der Glückseligkeit seine Motive entlehnt, ist nur ein zufälliges, kein Vernunftprincip der Sittlichkeit (S. 48).

So weit gelangt, folgert Kant nun weiter jenen Satz, der entscheidend für seine Theorie geworden, der ihr jedoch den Vorwurf der Formalistik zugezogen hat: — jedes praktisch allgemeingültige Gesetz kann nicht der Materie, sondern nur der Form nach Bestimmungsgrund des Willens sein. Dennoch sehen wir nicht ein, wie Kant, einmal über die sinnlich empirischen Willensbestimmungen sich erhebend zum Aufsuchen eines gemeingültigen Principes für den Willen, und in jenen den einzigen Inhalt erblickend, den der Wille sich setzen kann, — worin er alle seine Vorgänger besonders unter den englischen Moralisten

und einen guten Theil der (nichtkantischen) Nachfolger auf seiner Seite hatte — consequenter Weise zu einem andern Resultate hätte gelangen können. Jener Satz war und bleibt noch jetzt ein wesentlicher Durchgangspunkt für jede überhaupt zu geistigen Principien sich aufschwingende Ethik. „Wenn ein vernünftiges Wesen seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze sich denken soll, so kann es dieselben sich nur als solche denken, welche nicht der Materie, sondern der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten"; denn nur diese, die „Form" der Maxime, ist geeignet, zur allgemeinen Gesetzgebung für den Willen zu dienen (S. 48. 49).

16.

Welche Form der Maxime nämlich sich zur allgemeinen Gesetzgebung eigne, und warum eben desshalb jede Maxime nur eine gewisse Form des Willens (eine Gesinnung im Handeln, keinesweges den bestimmten Inhalt eines Handelns) fordern könne: dies ist leicht zu erkennen. Es ist nur eine solche Form der Maxime, von der ich mir denken kann, dass sie zu einer gemeingültigen, in allen Fällen anwendbaren Regel werden könne, d. h. dass sie, als allgemeines Gesetz gedacht, sich nicht selbst aufreibe. Die Maxime der „Glückseligkeit" taugt desshalb nicht zu einem solchen Gesetze, weil dabei jeder sein eigenes Wohlergehen erstrebt, und so nicht Harmonie, sondern steter Widerstreit walten müsste. Streben nach eigner Glückseligkeit ist ein Zwietracht Stiftendes, Unethisches; mithin muss es als höchstes Motiv für das Handeln in der Ethik durchaus verworfen werden (S. 51). So weit bleibt Kant nach diesen Prämissen in dem unbestreitbarsten Rechte.

Hier lag sogleich nun eine Folgerung nahe, die Kant gezogen hat und die ihn in die bekannten vielgetadelten Schroffseiten verwickelte. Jeder Neigung liegt Streben nach Glückseligkeit zu Grunde: desshalb widerspricht das Bewusstsein der Neigung durchaus dem Bewusstsein des Sittlichen, der Pflicht. Somit herrscht zwischen Pflicht und Neigung ein nicht zu versöhnender Widerstreit. Der Satz ist wahr und unwiderlegbar,

so lange man der Neigung einen nur sinnlichen, empirischen Ursprung gibt. Diese Bemerkung ist entscheidend und man wird wohlthun, sie für das Folgende nicht ausser Acht zu lassen. — Anderntheils bleibt auch die Wahrheit unbestreitbar, dass das Streben nach Glückseligkeit, in dem empirischen, freilich selbst ganz unbestimmten Sinne, wie es Kant hier aufgenommen, jedes ethischen Charakters durchaus entbehre: es hebt die ächte Gemeinschaft auf, statt sie zu stiften. Dennoch ist gegen Kant zu erinnern, dass dieser Satz in seiner Unbedingtheit und Allgemeinheit behauptet unwahr werde; denn er widerstrebt dem ursprünglichen Wesen und Urtheil der menschlichen Natur, und nur dieses, auch im Sittlichen, zur Anerkennung zu bringen, hat Kant eigentlich sich vorgesetzt (vgl. §. 14.). Mithin gilt jener Satz nur auf einem Uebergangsstandpunkte; hier aber hat er vollen Werth. Jedermann sieht daher, dass in jenen Begriffen weitere Aufgaben der Ethik liegen, die man aber nur dadurch zu erledigen vermag, dass man die Kantischen Bestimmungen in ihrer vollen Schärfe vor Augen behält. Der Gegensatz von Pflicht und Neigung, von Tugend und Glückseligkeit, den unsere gegenwärtigen Ethiker in Vergessenheit gebracht, nicht ihn gelöst haben, ist auf einem gewissen Standpunkt des ethischen Bewusstseins von der grössten Bedeutung. In welchen verschiedenen Gestalten übrigens jene Antinomie sich durch die nächsten ethischen Systeme hindurchzieht, wird der weitere Fortgang zeigen.

17.

„Freiheit“ im strengsten, d. h. transscendentalen Verstande, heisst die Beschaffenheit des Willens, wonach er von dem Naturgesetze der Erscheinungen gänzlich unabhängig ist. Desshalb ist ein Wille, dem lediglich die gesetzgebende Form der Maxime (16) zum Bestimmungsgrunde dient, allein frei zu nennen. (Diese Erklärung der Freiheit oder „Autonomie“ ist charakteristisch für die ganze Kantische Epoche bis über Fichte hinaus: der Mechanismus der Naturgesetze und ihrer Verknüpfung in der Sinnenwelt schliesst die Freiheit aus; das Bewusstsein ist hier an jenen Mechanismus gekettet. Ein Beispiel davon ist die

Ideenassociation und das damit verbundene unwillkürliche Bestimmtwerden durch die Neigung. Wir glauben uns auch hierin frei und sind nur ein Spiel jener in uns wirkenden Mächte. Nur in der transscendentalen Region ist Autonomie und Freiheit; denn man hat sich über jene unklaren Antriebe hinweg zum denkenden allgemeinen Willen erhoben. So reicht dieser Begriff bis in Hegel hinein, der jenen allgemeinen Willen sogar hypostasirte, um alle individuelle Freiheit und Berechtigung daran sich aufheben zu lassen.)

Umgekehrt ist das Gesetz, nach welchem der freie Wille sich bestimmt, durchaus kein empirisches, noch enthält es einen materialen Bestimmungsgrund, sondern die Form der Gemeingültigkeit (16.) ist das Einzige, wodurch es fähig wird, dem freien, nach Ueberzeugung sich bestimmenden Willen zur Maximen zu dienen. Daraus ergiebt sich die Formel für das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft": Handle so, dass die Maximen deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können (S. 54). Allerdings kann dieser Grundsatz nur formell sein, weil er dazu dienen soll, ein gemeingültiges Kennzeichen aufzustellen, wonach in allen unendlich verschiedenen (materialen) Fällen des Handelns die rein sittliche Zwecksetzung beurtheilt werden könne. Aber ein baarer Misverstand ist es, darum zu behaupten, Kant habe das sittliche Handeln an sich selbst nur für leere Formthätigkeit gehalten, als wenn nicht der mannigfachste Inhalt des Handelns durch das Motiv (durch die Gesinnung), aus welchem man ihn vollbringt, geadelt und ins Gebiet des Sittlichen erhoben werden könnte. Es ist überhaupt schon ein Misverständniss und hat zu den schlimmsten Abergläubigkeiten Veranlassung gegeben zu meinen, irgend ein Inhalt des Handelns als solcher, z. B. Beten oder Allmosengeben, sei für sich selbst schon sittlich oder lobenswerth, da er auch hier nur durch die Gesinnung, d. h. die hineingelegte Form des Bewusstseins, dies werden kann. Näher erwogen, dürfte daher Kant auch in dieser Beziehung nur in seinem Rechte sein.

18.

Ueberhaupt ist nun bewiesen: es giebt reine praktische Vernunft und es giebt einen freien Willen; beide setzen sich gegenseitig voraus und weisen auf einander hin. Jene bewirkt, dass unser Wille frei sei; dieser beweist factisch, dass es ein Sittengesetz gebe (S. 56). Es entgehe hierbei uns nicht, dass in beiderlei Hinsicht der Beweis aus dem Gegebenen, aus Analyse des Thatsächlichen geführt wird. „Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, dass, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung lediglich an den reinen Willen hatte, d. h. an sich selbst, indem sie sich als apriori praktisch betrachtet."

Hiermit ist aber der vollständige Grund gelegt, auf welchem Kant das Gebäude seiner praktischen Philosophie aufgeführt hat. Alles Uebrige sind nur stetige Folgerungen aus jenen beiden Hauptbegriffen. Aber diese Grundzüge eben sind aus so ernster Sittlichkeit, als mit durchgreifendem Scharfsinn entworfen, es hat sich gezeigt, dass an ihnen in ihrem Bereich nichts geändert werden kann. So wird man wohl auch zu den Folgerungen sich bequemen müssen, und zwar zu den paradoxesten und verrufensten am Ehesten, weil Kant in denselben am Schärfsten und Eigentlichsten den Sinn seines Principes ausgeprägt hat. Durch diesen Zusammenhang erhalten sie zugleich ihre wahre Deutung und so man will, ihre Rechtfertigung.

19.

Die Autonomie, die eigene Gesetzgebung des Willens, in der die Sittlichkeit besteht, — umgekehrt die Heteronomie des Willens, als Ursprung aller Unsittlichkeit, weil man dabei irgend eine „materiale" Maxime als Bestimmungsgrund des Willens in sich aufnimmt: — Beides erklärt sich aus diesem Zusammenhange von selbst. „Autonomie" ist die bewusste Unabhängigkeit von jeder Gestalt des niedern, in blinder Unwillkür-

lichkeit wirkenden Triebes, innere Befreiung von dem eigen niedern Selbst; „eigene“ Gesetzgebung ist die absolute Selbstständigkeit meines Willens von jeglichem äussern Bestimmungsgrund: nur die innere Freiheit entscheidet dann: es ist, um den von uns gewählten Begriff darauf anzuwenden, die Uebereinstimmung des Grundwillens mit dem Einzelwollen; die „Heteronomie“ ist der Zwiespalt zwischen beiden. Dass diess die wahre Grundlage aller Ethik sei, ist nach dem Bisherigen nicht zu bezweifeln. Aber auch vor dem vermeintlichen „Nihilismus“ erschrecke man nicht, der hier an die Stelle des sittlichen Gehaltes zu treten schiene. Niemand gelangt wahrhaft zu dieser innern Freiheit und Unerschütterlichkeit des Willens, als wem schon der reiche Inhalt der Ideen aufgegangen ist und seinen Willen mit dem Antriebe der Begeisterung ergriffen hat.

Ebenso bleibt auch von hier aus beurtheilt der berüchtigte Satz: Nach der Neigung zu handeln sei unsittlich, indem dann eigene Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht werde, — in dem Bereiche und nach den Prämissen seiner Herleitung ganz unantastbar. Bei dem empirischen Ausgangspunkte, den Kant seiner Untersuchung gab, heisst „Neigung“ ihm lediglich sinnliche Lusterregung, „Glückseligkeit“ dauernde Lustbefriedigung dieser Art. Dass diese in keinem positiven Verhältnisse zum ethischen Handeln stehen, versteht sich von selbst; — wenigstens sollte es sich verstehen.

Endlich das „Paradoxon,“ wie Kant selber es nennt (S. 110): — „Der Begriff des Guten und des Bösen kann nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er doch scheinbar selber zu Grunde liegt), sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden“! Nachdem er mit erschöpfender Ausführlichkeit das Schwankende im Begriffe des Guten gezeigt hatte, welches bald ein Gut (bonum) bedeutet, bald aber auch das an sich Gute (honestum) bezeichnen soll (S. 104), kann er die Entscheidung darüber, was dies Gute sei, durchaus nicht mehr auf empirischem Boden, welcher nur „Güter“ erzeugt, sondern allein im „apriorischen“ Gebiete der reinen praktischen Vernunft suchen. Hier aber begegnet ihm als ursprünglichster Ausdruck

derselben nur jenes Moralgesetz, welches ganz allgemein an die Gesinnung gerichtet ist und zur Selbstprüfung für dieselbe ebenso allgemein das Kriterium von Maximen aufstellt, welche für alles Handeln auf Gemeingültigkeit Anspruch machen können. Darnach hat das Subject ein psychologisch-ethisches Kennzeichen sich erworben, um in jedem bestimmten Falle über das „Gute" oder „Nichtgute" seiner Maxime zu entscheiden, um den sittlichen Werth seiner Handlungen zu ermessen: über die metaphysische Frage, was objectiv das Gute sei, ist damit noch gar nichts präjudicirt. Ausserdem zeigt Kant von allen Seiten, dass auch unser gewöhnliches sittliches Urtheil, unwillkürlich und ohne der allgemeinen „Maxime" sich bewusst zu werden, nur nach jenem Maassstabe verfahre.

20.

So tritt uns nun das Princip von Kants praktischer Philosophie nach Wesen und Umfang, aber auch in seiner innern Begränzung, auf das Hellste entgegen. Die Thatsache einer, alles Sinnliche und alle auf das Selbst gerichteten Beweggründe schlechthin niederkämpfenden, zugleich unbedingt gebietenden und dennoch keinen Lohn verheissenden sittlichen Stimme in uns ist der entscheidende Ausgangspunkt. Durch die erschöpfendste Begriffsentwicklung und an dem sinnreichsten Beispiele erweist er die Ursprünglichkeit derselben, aller Erfahrung vorher und über jede empirisch sich entscheidende praktische Maxime hinaus, und thut dar: wie in ihr allein das unbedingt Werthbestimmende für alles Wollen und Handeln gefunden werde. Dabei wird er nicht müde, jenes erhabene Factum in unserm Geiste bewundernd anzustaunen und von immer neuen Seiten der Betrachtung auszusetzen. Allein der sittliche Wille ist das Uebersinnliche, rein Intelligible in uns, und dennoch ist das Bewusstsein von ihm ohne Studium, Reflexion, erkünsteltes Bewusstsein in uns Allen gegenwärtig. Hier sind wir mitten hineingestellt in die theoretisch uns verschlossene Welt der Ideen, der Dinge an sich. Ferner: was wir theoretisch als nothwendig setzen, ist dies nur zufolge eines andern nothwen-

digen Satzes, was wiederum eine weitere Begründung, und so in's Unendliche, verlangt. Im Theoretischen sind wir auf einen unbestimmten Regress von bedingten Nothwendigkeiten hingewiesen. Die Nothwendigkeit des Sittengesetzes dagegen kündigt sich uns als eine unbedingte, auf sich selbst ruhende an: ihr Imperativ ist ein „kategorischer;“ er braucht sich nicht auf andere ausser ihm liegende Gründe zu stützen. Ich soll unbedingt, und deswegen kann ich auch.

Ueberhaupt hat Kant die Ethik (zum ersten Male seit Platon) auf ein Vernunftprincip gegründet, welches doch eigenthümlich und specifisch praktisch ist: das Gute gründet sich auf eine apriorische Idee, kann aber nur durch den reinen Willen verwirklicht werden. Im Besondern sodann hat er daraus den Begriff der unbedingten Pflichtmässigkeit abgeleitet; mit Einem Worte: es ist der Pflichtbegriff, den er in der höchsten Reinheit und Energie der Ethik gewonnen und ihre ganze Aufgabe in dieser Form dargestellt hat. Damit ist zugleich die Gränze des Kantischen Princips angegeben. Wenn man diesen Gesichtspunkt auch bei Beurtheilung des Einzelnen immer festhalten will: so wird man Folgerichtigkeit und erschöpfende Durchführung nicht mehr bei ihm vermissen und noch weniger Anforderungen an jene Theorie stellen, welche sie nicht erfüllen kann. Namentlich das übrig bleibende Hauptbedenken: warum denn der Trieb als solcher und jede Form der Neigung an sich schon dem Sittlichen unangemessen sein soll? — lässt sich von einer Ethik, welche den Pflichtbegriff in die Mitte stellt, gar nicht erledigen. Pflicht ist in der That Dasjenige, was die Neigung aufhebt oder sich unabhängig von ihr macht. Wie könnte daher eine Pflichtenlehre dieser irgend einige Geltung zugestehen?

21.

Hier reiht sich ein Punkt an, der den entschiedensten Einfluss auf sein ganzes System gehabt, aber eben damit auch zu den durchgreifendsten Ausstellungen gegen dasselbe Veranlassung gegeben hat: man sieht, dass wir die Lehre vom „Primate“ der

praktischen Vernunft über die theoretische meinen, und die weitern Anwendungen, die Kant von diesem vermeintlichen Vorrechte macht, um die Lücken der theoretischen Vernunft damit auszufüllen. Eine Vertheidigung dieser ganzen Lehrwendung kann uns nicht einfallen: es ist wahr, sie beruht auf einer Prämisse, welche nicht schwächer, ja nach ihren weitern Consequenzen nicht bedenklicher sein kann. Die Tugend wird der Glückseligkeit in solcher Art gegenübergestellt,. dass ein Gott postulirt werden muss, um das angemessene Verhältniss zwischen Beiden herzustellen. Damit wird jedoch jene reine Höhe moralischer Selbstständigkeit und Selbstgenüge wieder verlassen, die uns anfangs in Kants Ethik mit dem ganzen ursprünglichen Adel ihres gottverwandten Wesens entgegentrat. Die Tugend bedarf doch noch am Ende des „Lohnes," wenn nicht in diesem, doch in einem folgenden Leben. Ja was als ein noch schlimmerer Irrthum zu bezeichnen ist, von dem für die ganze Ethik so höchst wichtigen Begriffe der Glückseligkeit zeigt sich nur die ganz niedere, zugleich unklare Auffassung, dass sie als ein Zustand erscheint, welchen Gott so äusserlich verleihen, dem Tugendhaften als ein Accidentelles von anderswoher noch hinzufügen könne, und solle er überhaupt derselben theilhaftig sein, hinzufügen müsse. Die Tugend soll ich mir erwerben können, die Glückseligkeit nicht, sondern nur sie „verdienen." — Was diese eigentlich sei, hat eben Kant niemals ernstlich untersucht: er konnte es nicht, weil er damit die einmal gezogene Gränze, das formelle Kriterium alles Sittlichen aufzustellen, hätte überschreiten müssen.

Von dieser ganzen Beziehung reden wir hier nun nicht: wir betrachten lediglich die plötzliche Umkehr vom Ethischen in's Theoretische, die Nutzanwendung des Ethischen gleichsam, welche Kant begierig ergreift, um damit der „theoretischen Vernunft" einen unerwarteten Zugang zum Unbedingten zu eröffnen. Bei einem Denker, wie Kant, muss schon diese ganze Geisteswendung höchst merkwürdig erscheinen; in ihrer Ausführung aber wird sie doppelt bedeutungsvoll, wenn wir sehen, dass er allein schon durch den Versuch dazu veranlasst wird, seine

frühern Resultate aufzugeben oder sie Lügen zu strafen. Er hat die Erkennbarkeit des Absoluten schlechthin geleugnet, d. h. seine Prädicirbarkeit durch irgend eine in den Kategorieen zu denkende Bestimmung. Dies ist der entscheidende Punkt: die ganze Erkenntnisstheorie Kants ist aufgegeben, wenn an der Schärfe dieses Resultates das Geringste nachgelassen wird. Das Absolute kann überhaupt nicht denkend bestimmt werden, seien es immerhin nur moralische Prämissen, aus denen es geschieht. Dass es geschieht, ist das Verwerfliche, „Transscendente"; wie es geschieht, ob auf rein theoretischem Wege, oder nach einem auf die Thatsache der Moralität sich stützenden Beweisverfahren, ändert durchaus nichts am Wesen einer Beweisführung überhaupt. Dennoch verfährt Kant bei seinem „moralischen Beweise" durchaus auf solche Art, als könne die Klasse der Begriffe, aus welcher die Prämissen stammen, dass sie nämlich von praktischer Natur sind, ein früher Unbeweisbares zur Beweisbarkeit erheben. Dass er aber die gänzliche Unverträglichkeit dieses Ausweges mit dem Resultate seiner Vernunftkritik sich verbergen konnte, oder eigentlicher noch: dass er dies musste, ist eine der merkwürdigsten Thatsachen in der Geschichte der Philosophie. Sie beweist factisch, dass er selbst eigentlich nicht überzeugt war vom hervorstechendsten Ergebnisse der Vernunftkritik, dass das Absolute auf keinerlei Weise nach den Kategorieen bestimmt, denkend prädicirt werden könne. Und noch tiefer erkennen wir jene innere Nothwendigkeit, welche in Kant selber das Bollwerk seiner Kritik ihm unbewusst zertrümmerte, wenn wir auf die nähern Gründe eingehen, durch welche er sich diese doppelte Inconsequenz annehmlich zu machen wusste.

22.

Vor allen Dingen, um seinem Unternehmen eines „praktischen" Beweises nur Bahn zu machen, hebt Kant hervor, dass die Prädicate, die vom Praktischen aus Gott beigelegt werden, niemals zu einer Theorie des übersinnlichen Wesens führen können, sondern nur hinreichen, um dem moralischen Gesetze seine Ausübung zu sichern, d. h. es von dem sonst über das-

selbe ausbrechenden innern Widerspruche zu befreien (Kritik der pr. Vernunft, S. 248. 249). Als verborgene Grundprämisse waltet dabei die Voraussetzung, dass es einen solchen innern Widerstreit in der geistigen Ordnung der Dinge überhaupt nicht geben könne. Dies setzt wiederum voraus: es sei gewiss, entweder zufolge ursprünglicher Evidenz, oder nach einem Vernunftschlusse, zu welchem die Weltthatsache nöthigt, dass es ein absolut harmonisirendes Princip geben müsse, Gott. Was Kant daher in dieser Beziehung vom moralischen Standpunkte aus behauptet, ist lediglich die besondere Ausführung jener in ihm (wie in uns Allen) schon waltenden Grundüberzeugung von der Nothwendigkeit eines harmonisirenden Princips in der Welt. — Er schärft jedoch ein, dass selber aus reiner praktischer Vernunft die Bedingungen derselben nicht so weit getrieben werden können, um zu „Schlüssen" zu berechtigen, auf deren Einsicht wir uns Etwas dünken könnten, sondern dass sie uns nur bis zu „Befugnissen" bringen, die man uns nachsehen kann, zu einer „erlaubten, ganz vernünftigen Hypothese", die uns zugleich — „was das Merkwürdigste ist" — einen „genau bestimmten Begriff dieses Urwesens gewährt", was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte (S. 251. 252). Das höchste Gut nämlich ist nur möglich unter Voraussetzung eines Welturhebers „von höchster Vollkommenheit, dem ich desshalb Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit u. s. w. beilegen muss." Der Begriff von Gott gehört daher nicht zur Physik, d. i. überhaupt nicht für speculative Vernunft, sondern gehört zur Moral (S. 252).

Aber zu bemerken bleibt hiergegen, dass Kant soeben keine einzige eigentlich moralische Eigenschaft Gott beigelegt hat, sondern nur solche, die mit gleicher Nothwendigkeit aus dem Denken jedes Zweckzusammenhangs im Universum folgen: es ist das wohlbekannte teleologische Argument, nur eingeschränkt auf die Betrachtung der moralischen Welt, und ein offenbarer Irrthum bleibt es daher, desshalb diesen Beweis der „speculativen Vernunft" abzusprechen und der praktischen

zuzuweisen. Sind wir nothwendig gedrungen, einen innern, keinesweges in unsere Macht gestellten Zusammenhang zwischen unserm Handeln und seinem äussern Erfolge anzunehmen: so gilt dies auf völlig gleiche Weise von jeder innern Wechselbeziehung unter den Weltwesen, und der „moralische“ Mensch ist darin um keines Haares Breite höher gestellt; denn auch er kann in seinem moralischen Handeln dem allgemeinen Weltzusammenhange nicht entfliehen. Entweder also kommt jenem Argumente von der Zweckverknüpfung unter den Weltwesen gar keine Beweiskraft zu — was Kant zu behaupten sehr weit entfernt ist, indem er schon in der Kritik der reinen Vernunft (S. 652. 54) das teleologische Argument als ein solches bezeichnet, „wider dessen Vernunftgemässheit und Nützlichkeit nichts einzuwenden ist“; was aber auch sonst schwer zu behaupten wäre, indem es der Wahrheit nach einer Läugnung des innern Weltzusammenhanges völlig gleich käme, der universalsten und aufdringlichsten Thatsache: — oder es ist ihm eine Geltung beizulegen über jeden Bereich bloss moralischer Bestimmungen hinaus.

23.

Am Lehrreichsten ist es jedoch, der innern Ursache nachzuforschen, wesshalb Kant auch hier sich sträubte, trotz jenes moralischen Beweises eine eigentliche Erkenntniss Gottes, nach der Wortbedeutung, welche dieser Begriff bei ihm hat, zuzulassen. Wir müssen darin ihm völlig beistimmen, ja das eigentlich entscheidende Ergebniss der ganzen Verhandlung auch für die Gegenwart darin erkennen.

Diese Betrachtung wird eingeleitet durch eine merkwürdige Erinnerung Kants, wie höchst nöthig für Theologie und Moral jene mühsame Deduction der Kategorieen in der Kritik der reinen Vernunft gewesen sei. Sie verhüte ebenso, dieselben mit Platon für angeborene zu halten, und darauf überschwengliche Theorieen des Uebersinnlichen zu gründen, als nach der Weise des Epikur sie lediglich für empirisch erworbene zu halten und ihren Gebrauch bloss auf Gegenstände der Sinne einzuschränken. Als allgemeines Resultat aber zeige sich, dass sie, wenn sie auf

keine bestimmte Anschauung angewandt werden können, zwar keine theoretische „Erkenntniss“ gewähren, aber doch, auf einen durch reine praktische Vernunft gegebenen übersinnlichen Gegenstand angewandt, zum „bestimmten Denken“ dieses Uebersinnlichen dienen können: — „jedoch nur, sofern dies bloss durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen, apriori gegebenen praktischen Absicht und deren Möglichkeit gehören“ (S. 255). Diese letztere Einschränkung auf die „praktische Absicht“ haben wir schon ablehnen müssen (§. 22); es wäre auch für sich selbst eine seltsame Anmuthung, den freien Antrieb eines speculativen Denkens nach praktischen Absichten zuzumessen, oder ihn nicht weiter gelten lassen zu wollen, als jenes Bedürfniss reicht! Das wahre, davon unabhängige Resultat der Kantischen Bemerkung lässt sich vielmehr dahin aussprechen: Weil der übersinnliche Gegenstand, Gott, in keiner bestimmten Anschauung gegeben sein kann, ist auch keine eigentliche Erkenntniss von ihm möglich; wohl aber vermag man, durch bestimmte Antriebe von dem Gegebenen aus dazu veranlasst, sich zu einem ebenso bestimmten Denken desselben zu erheben.

24.

Dies eigentliche Ergebniss wird weiter ausgeführt und noch ausdrücklicher entwickelt im zweiten Theile der Kritik der Urtheilskraft. Nachdem Kant den Begriff eines intellectus archetypus, in welchem Anschauung und Denken ursprünglich sich durchdringen, als die dem höchsten Geiste allein angemessene Bestimmung aufgestellt hat: kommt er doch gleichwohl in dem Abschnitte: „von der Art des Fürwahrhaltens in einem moralischen Beweise für das Dasein Gottes“ (§. 90. S. 443), nur verstärkter darauf zurück, warum hier allein von einem Fürwahrhalten aus moralischen Gründen und für moralische Antriebe die Rede sein könne. Ein strenger Vernunftschluss sei es nicht, was uns auf Annahme einer höchsten Intelligenz leite; denn von ihr sei keine Erkenntniss möglich, so gewiss keine mögliche Anschauung ihr correspondirt. Aber auch der Schluss

aus Analogie sei hier nicht zulässig. Nur zwischen den Wesen bestehe dessen Gültigkeit, welche in irgend einer Beziehung unter denselben Gattungsbegriff fallen, wie z. B. bei Mensch und Thier. Zwischen dem Menschen, als sinnlich bedingtem Wesen, und dem übersinnlichen Urwesen sei aber gar Nichts gemeinsam.

Indem wir daher — so fährt Kant fort — das Urwesen wegen der in der Welt vorhandenen Zweckverknüpfung nicht füglich anders denken können, denn als mit einem absoluten Verstande begabt: so — „liegt eben darin das Verbot, ihm diesen in eigentlicher Bedeutung beizulegen.“ Die eigentliche Bedeutung käme hiernach nämlich nur dem Verstande des Menschen zu. Warum? Weil er hier in empirischer Anschauung breit und sicher vor uns liegt, und weil das Empirische allein das „Eigentliche“ ist? Eine an sich schon unzulässige oder übereilte Behauptung, die aber vollends in directesten Widerspruch tritt mit den besondern Resultaten von Kants Erkenntnisstheorie! Denn wessen vielmehr war er durch sie gewisser geworden, als dass jedes empirisch Anschaubare lediglich „Erscheinung“ sei, keinesweges das „eigentliche“ Wesen enthalte? Der empirische Verstand des Menschen wäre daher gerade nicht der eigentliche; und zwar ist es wiederum Kant selber, der den Grund dieser Uneigentlichkeit (Endlichkeit) des menschlichen Verstandes auf das Motivirteste gezeigt hat: er ist bloss discursiv, er setzt sein Erkenntniss aus Einzelnem mühsam erst zusammen, während dies Einzelne um seiner „innern Zweckmässigkeit“ willen an sich selbst — in Eins geschaut sein muss von einem ursprünglichen Verstande, in welchem wir daher den „eigentlichen“, den intellectus archetypus zu „denken“ genöthigt sind.

Und so verhält sich auch nach Kant die Sache gerade umgekehrt, als wie er hier sie vorstellt, bloss um sie nicht aus dem engen Kreise des „praktischen“ Fürwahrhaltens herauszulassen. Indem wir nicht umhin können, dem Verstande, den wir factisch in uns realisirt finden, alle Eigenschaften abzusprechen, die ihn zum „eigentlichen“, unbedingten machen, indem wir ihn aber desshalb als den lediglich endlichen bezeichnen:

können wir diesen Begriff selbst nur an der ursprünglich in uns liegenden Idee eines unbedingten Verstandes vollziehen. Diese ist aber weder ein leerer Gedanke (denn sie hat sich vielmehr als das Complement und Correctiv für den specifischen Mangel unsres Verstandes gezeigt, den wir eben aus diesem Grunde als den endlichen bezeichnen müssen, wie uns Kant so eben nachwies), noch ist sie ein bloss „fehlerfreies Ideal" der Vernunft; sondern die Weltgegebenheit, auch, wie Kant specieller zeigt, die Thatsache eines „moralischen Bewusstseins" führt uns nothwendig auf seine Realität zurück. Dass wir nämlich discursiv aus den Anschauungen Begriffe zusammenlesen, ist nur dadurch möglich, dass ein intuitiver Verstand schöpferisch denkend das Anschaubare in einander geordnet hat. In diesen tiefsinnigen Gedanken fasst sich Kants höchstes Resultat zusammen. Hat er damit nun nicht wirklich erreicht, woran er zweifelte; hat er nicht in Folge eines „Vernunftschlusses" vom Gegebenen aus den Begriff gefunden, welcher den Verstand des Urwesens auf eine positive Weise bezeichnet?

25.

Wir glauben dies um so bestimmter hervorheben zu müssen, als Kant dadurch mittelbar bestätigend der speculativen Gesammtansicht vorgreift, auf welche wir den Wiederaufbau der Ethik zu gründen beabsichtigen. Und dies ist die Veranlassung, wesshalb wir uns diese scheinbare Abschweifung vom directen Laufe der Untersuchung gestatteten.

Der kategorische Imperativ ist das einzige Unbedingte in unserm Willen, sagt Kant: aber er muss eben desshalb durch irgend einen tieferen (überempirischen) Zusammenhang mit unserer ganzen geistigen Oekonomie (zunächst mit unsern Ansprüchen an Glückseligkeit) in Einklang stehen — fügt Kant hinzu. Da nun dieser Einklang von „Tugend und Glückseligkeit" durch den Menschen selbst und auf empirische Weise nicht hervorgebracht werden kann, so muss er im höchsten, absoluten Principe seinen Ursprung haben, welches wir demzufolge nur als

absolute Intelligenz und nur nach moralischen Gesetzen die Welt regierend denken können. So weit Kant.

Dieser ganzen Schlussfolge kann man vollständig beitreten, wie wir gezeigt haben; nur ist sodann im Interesse ihrer eigenen Consequenz die einzelne Prämisse, auf die jener Schluss sich stützt, zur universellen zu erheben. Nicht bloss zwischen Tugend und Glückseligkeit und nur für ein „praktisches Fürwahrhalten der Vernunft", sondern zwischen allen Weltwesen und ihren Eigenschaften oder Bedürfnissen findet ein tiefer Einklang statt, der auch bis in die moralische Welt hineinreicht; und diesem durchweg zweckerfüllten, allharmonischen Weltzusammenhange kann nur die Idee einer absoluten zwecksetzenden Intelligenz im Welturheber genügen. Erst dadurch ist, wie wir sehen, die halbe, unvollständige, zugleich in ein bloss praktisches Fürwahrhalten eingezwängte Folgerung Kants zur ganzen, seinen eigenen Sinn vervollständigenden Beweisführung geworden. Wir haben nur seine Gedankenreihe fortgesetzt und vollendet. Dies ist der erste Punkt, den hier zu erledigen uns nöthig schien.

Sodann glauben wir jedoch jene tiefere Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit, welche Kant in's Urwesen verlegt, allerdings anders vermitteln zu müssen. Es sind die praktischen Ideen selber (§. 9.), durch deren Verwirklichung im Menschenindividuum wie in der Menschheit jener Zwiespalt schon hienieden immer tiefer ausgeglichen wird. Aber sie sind weder bloss menschlicher, noch überhaupt nur endlicher Natur; und so ist es keinesweges eine bloss menschlich-endliche That, wenn beide wirklich versöhnt erscheinen. Die praktischen Ideen sind ebenso ein „Unbedingtes in unserm Willen", als Kant dies seinem kategorischen Imperativ beilegt; denn sehen wir näher zu, so sind sie ja nur der Inhalt, die concrete Erfüllung Desjenigen, was Kant in abstractem und zugleich formalistischem Ausdrucke kategorischen Imperativ nannte. Aber eben desshalb sind sie nicht bloss etwas Imperatives, nur in der Form der Pflicht vor uns Tretendes; sie machen, wie wir zeigten, den innersten Charakter unsers Grundwillens aus. Je mehr sie daher Kraft

gewinnen im Bewusstsein des Einzelnen, je mehr sich die Gemeinschaften Aller durch sie umgestalten, desto mehr wird die blosse Pflichtmässigkeit, die Form des Gesetzes abgestreift, und der freie Gehorsam, endlich die Liebe tritt an deren Stelle. So wird allmählich, aber immer entschiedener, jener vermeintliche (Kantische) Gegensatz von Tugend und Glückseligkeit ausgeglichen: es ist das Ewige, Göttliche der praktischen Ideen, welches den Menschen aus seiner blossen Endlichkeit zu sich heraufhebt und dadurch, was Anfangs blosse Pflicht war, als unsern eigentlichen ewigen Grundwillen uns empfinden lehrt. —

26.

So weit die allgemeine Grundlage von Kants praktischer Philosophie! Sehen wir nun, wie daraus das Princip einer Moral und einer Rechtslehre im Besondern von ihm entwickelt werden konnte. Aber schon dies ergiebt sich aus dem Vorigen: der ganze Nachdruck ist auf die Apriorität des Sittlichen gelegt: Freiheit, „innere Freiheit“ ist ihm nur die moralische. Es lässt sich daher schon hier voraussehen, dass das Recht zwar auf die Moral gegründet werden wird, aber nur auf negative Weise. Es ist Dasjenige, was da schlechthin sein soll, wie das Moralische, aber was doch noch nicht durch sittliche Beweggründe bedingt wird, was daher erzwungen werden kann. So wird die Erzwingbarkeit das Kriterium für das Gebiet des Rechts: aber es ist dies nur ein äusserliches und negatives Kennzeichen desselben, die mögliche Abwesenheit der moralischen Gesinnung. So ist das Recht in Abhängigkeit von der Moral gesetzt, ohne dass beide dennoch in ein wechselseitig ergänzendes Verhältniss getreten wären, noch weniger dass sie in einem höhern Principe gleichmässig begründet würden. So Kant und seine Schule: die Folgen davon werden wir sehen. Erst Fichte in der ersten Gestalt seiner Rechtslehre befreite dieselbe von dieser negativen Abhängigkeit. Dies war ein unstreitiger Fortschritt; aber die Aufgabe blieb, nun hinwiederum Recht, Staat und Sittlichkeit aus einem einzigen Gesichtspunkt, aus einer höchsten Einheit zu erfassen. Mit dieser Anforderung trat Schleiermacher

gegen Kant, wie gegen Fichte, in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre (1802) zuerst hervor. Wie sich seitdem bei Schleiermacher selbst, ebenso bei Fichte in der zweiten Gestalt seiner praktischen Philosophie und bei Hegel, endlich ihnen Allen gegenüber bei Herbart diese Aufgabe über das Verhältniss von Recht und Sittlichkeit gestaltet habe, ist im weitern Fortgange zu zeigen, während sich ergiebt, dass auch in diesem Betreff Kant es war, der zu der ganzen Verhandlung die Prämissen und vorausgestaltende Veranlassung gab.

27.

Zwei Werke von ihm gehören zunächst hierher: seine „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ (1797) und „der Sittenlehre“ (1798). Das erste hat eine sehr ungleiche Beurtheilung erfahren, von Philosophen, wie von eigentlichen Rechtsgelehrten. Seine grosse Einwirkung auf die zahlreichen Naturrechtslehren nach Kantischem Standpunkte ist bekannt, wiewohl zwei der bedeutendsten und in früherer Zeit angesehensten: „Gottlieb Hufelands Grundsätze des Naturrechts, zweite umgearbeitete Ausgabe“ und „C. Ch. E. Schmid Grundriss des Naturrechts“ schon vor dem Kantischen Werke im J. 1795 erschienen waren. Fichte bezeichnet dasselbe als hervorgegangen „aus alten Collegienheften ohne Klarheit“ („System der Rechtslehre“ v. J. 1812 in den „Nachgelassenen Werken“, II. S. 498); A. Schopenhauer erklärt es für eine des Kantischen Geistes völlig unwürdige Schrift („die Welt als Wille und Vorstellung“, I. Aufl. S. 716). Herbart, dem Werke überhaupt wissenschaftlichen Werth zugestehend, verwirft doch seinen ganzen Standpunkt, die ganze Absicht, die Rechtslehre in Sonderung vom Ethischen behandeln zu wollen, woraus er die einzelnen Mängel der Kantischen Darstellung ableitet („Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral“ §. 78. S. 95. 96. §. 93. S. 117. ff.). — Ebenso verschieden ist die Beurtheilung über den Werth des Buches bei den Rechtslehrern. Hugo's abschätziges Urtheil über das ganze Naturrecht ist bekannt genug, weniger hart trifft es indessen Kants eigene Rechtslehre, als die der Kantianer („Lehr-

buch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts" 4. Aufl. §. 26. 27.). Schmitthenner dagegen findet in Kants Werk zugleich Mangel an Studien und Altersschwäche und nennt es dieses grossen Denkers durchaus unwürdig („Geschichte der Staatswissenschaften" S. 127). C. Schwab endlich in seiner scharfsinnigen Schrift „über das unvermeidliche Unrecht" (S. 85 ff.) findet auch in der Behandlung der einzelnen positiven Rechtsfragen bei Kant sehr viel Richtiges, Belehrendes, seines Geistes Würdiges.

So verschiedene Urtheile müssen uns vorsichtig machen; sie deuten auf eine besondere Beschaffenheit des Buches hin, welches einen so entgegengesetzten Eindruck erregen konnte. Hier fällt uns zunächst das Ungleichförmige der Behandlung, der geringe innere Zusammenhang seiner Theile in die Augen, und wir unterscheiden dabei sogleich den Charakter der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten" von der eigentlichen „Rechtslehre". Jener fehlt ganz der innere Zusammenhang, die Bündigkeit des Vortrags, den wir sonst bei Kant gewohnt sind; nach der Wiederholung der Hauptbegriffe aus der Kritik der praktischen Vernunft begegnet uns eine gezwungene Aneinanderreihung von Definitionen, um dem Recht von der Moral aus ein abgegränztes Gebiet zu erzwingen. Das Ergebniss davon werden wir kennen lernen, und auch die innern Gründe jener Erzwungenheit. Im Hauptwerke selbst merkt man es Kanten an, dass er sich in einem fremden, ihm noch nicht flüssig gewordenen Begriffsgebiete, dem des positiven Rechtes, nur mühsam bewegt. Es besteht eigentlich nur aus philosophischen Excursen und Rhapsodieen über die Hauptbegriffe des positiven Rechts: man hat ihm dabei den Mangel oder die Ungenauigkeit seiner juristischen Kenntnisse vorgeworfen; und in der That würde eine klare Uebersicht des Systems der Römischen Institutionen, wie wir sie jetzt ohne allzugrosse Mühe uns erwerben können, vor Allem im ersten Abschnitte: „vom Privatrechte" eine Menge von Halbirrthümern und Ungenauigkeiten ihn haben vermeiden lassen. Dennoch machen sich durch dies Alles hindurch einzelne richtige und für die damalige Zeit auch neue Grundbegriffe geltend, z. B.

die Lehre, dass Eigenthum („peremtorische Erwerbung") nur innerhalb des vorausgesetzten bürgerlichen Zustandes stattfinden könne; ein Satz, durch dessen vollständige Benutzung er sich und Andern (z. B. Hegeln) eine Menge überflüssiger Fictionen über die erste Art der Besitzergreifung hätte ersparen können. Aber auch in den andern Theilen verläugnet er nirgends den productiven Scharfsinn und die bewundernswürdige Vielseitigkeit seiner stets anregenden Auffassung. Sein Geist ist auch hier die Wünschelruthe, die, wo sie aufschlägt, entweder die Schätze schon hebt oder auf verborgene Quellen tieferer Untersuchung hindeutet. Das Werk ist, gerecht beurtheilt, nach dem ganzen Zusammenhange seiner innern und äussern Voraussetzungen, deren wir gedachten, ebenso an sich bedeutend, als es wirksam geworden ist für die Nachfolger, und es bleibt des Kantischen Geistes vollkommen würdig.

28.

Kant eröffnet seine Untersuchung in der „Einleitung" (§. I: „von dem Verhältniss der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen") mit einigen allgemein psychologischen Bestimmungen: über Lust und Unlust, praktische Lust und unthätiges Wohlgefallen, über Willkür, über den Unterschied zwischen Moralität und Legalität der Handlungen, von welchen insgesammt es merkwürdig ist, dass er ihrer eigentlich für das Spätere nicht bedarf; denn auch der vorläufig angekündigte Gegensatz zwischen „ethisch" und „juridisch", zwischen Moralität und Legalität einer Handlung wird späterhin noch einmal aufgenommen und da eigentlich erst deducirt. Erst in §. II: „von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphysik der Sitten" legt er den Hauptgedanken seiner ganzen praktischen Philosophie mit Nachdruck dar, dass es nur insofern eine Metaphysik der Sitten geben könne, als dem menschlichen Willen ein apriorisches und nothwendig einzusehendes Gesetz zu Grunde liege. Erst ein solches sei frei von jedem anthropologisch-empirischen Charakter, durchaus gemeingültig und allbeherrschend; aber eben damit könne es auf Anthropologie angewandt werden.

Von hier aus geht er nun ohne weitere Vorbereitung und mit merklichem Absprunge (§. III) zur „Eintheilung einer Metaphysik der Sitten" über, welche er mit einer merkwürdigen Note begleitet (S. XIII. XIV), in der er mit höchst anzuerkennender Redlichkeit auf das Rhapsodische seiner gegenwärtigen Deduction selber hinweist. Es sei für jeden Baumeister eines Systemes das Schwierigste, ebenso die Eintheilung desselben zu deduciren, als die Stetigkeit der Uebergänge vom eingetheilten höchsten Begriffe zu allen untergeordneten Gliedern der Eintheilung nachzuweisen. Hier handle es sich um die beiden schon eingetheilten Begriffe: Recht oder Unrecht (aut fas aut nefas). Ihren obersten gemeinsamen Begriff anzugeben habe seine Bedenklichkeit: dieser sei jedoch, behauptet er ohne weitern Beweis, „der Act der freien Willkür überhaupt". Allerdings muss diese Bestimmung Bedenken erregen; aber zugleich ist sie wiederum bezeichnend für den ganzen Charakter seiner praktischen Philosophie, für seine Neigung, ihre höchsten Begriffe nur auf formelle Weise zu bestimmen. Unmöglich kann man nämlich aus dem blossen Begriffe „freier Willkür" den specifischen Gegensatz des Rechtes und des Unrechtes „deduciren"; Kant hat also selbst das Bewusstsein haben müssen, das Geforderte für das System hier nicht zu leisten. Dennoch kann sich Recht und Unrecht nur auf „Acte freier Willkür" beziehen, und so ist dieser Begriff ohne allen Zweifel einer derjenigen, welche jenem Gegensatze zu Grunde liegen; aber er geht, als specifischer Gegensatz, keinesweges aus ihm hervor.

29.

Hier spricht nun Kant im §. selbst sogleich von einer Gesetzgebung an den freien Willen, welcher sich derselbe unbedingt zu unterwerfen gedrungen fühle: es ist der bekannte kategorische Imperativ. Hätte sich Kant sogleich gefragt, aus welchem Grunde der Wille, die „freie Willkür", überhaupt dazu komme, eine Gesetzgebung über sich zu erkennen und sich ihr zu unterwerfen; dann hätte er in diesem Grunde auch die Quelle gefunden, aus welcher der objective Unterschied des Rech-

tes und des Unrechts hervorgeht. In einer blossen „Kritik“ der praktischen Vernunft durfte er bei dem Factum einer solchen Gesetzgebung stehen bleiben: in einer „Metaphysik“ der Sitten, sollte sie im Unterschiede von jener ihres Namens würdig sein, konnte er eine solche Frage nicht übergehen. Aber die Frage schon hätte, wenn auch nicht den im Werke folgenden Sätzen über den Begriff des Rechts, um so mehr doch seinen allgemeinen Grundsätzen über die praktische Philosophie eine andere Gestalt gegeben; und so stehen wir hier wieder an der schon bezeichneten Gränze der Kantischen Moral nach Oben: er ist niemals über die Thatsache eines moralischen Bewusstseins hinausgegangen. Diese Gränze erkannte er indirect an; im bestimmten Falle aber, wie hier, wo er sich zur „Deduction“ anschickt, sucht er sie durch Vorschieben eines formellen, durch bloss logische Abstraction gefundenen Begriffes, „der freien Willkür überhaupt“, zu verbergen.

30.

So ist denn auch in Bezug auf das Weitere festzuhalten, dass Kant hier trotz der beabsichtigten Deduction nicht „metaphysisch“ (§. 29), sondern „kritisch“ verfährt. Es wird stillschweigend vorausgesetzt, dass es ein Rechts- und ein Sittengesetz gebe, dass beide verschieden seien (S. XIV. XV): nur das ist die Frage, ihren allgemeinen Begriff, das Princip ihres Unterschieds zu finden. Das Gemeinsame des Rechts- wie des Sittengesetzes besteht darin, dass beide eine Verpflichtung auferlegen und eine Triebfeder enthalten, die als Bestimmungsgrund des Willens dienen kann. Da nun, wo lediglich der Begriff der Pflicht die Triebfeder der Handlung ist, ist das Gesetz ein ethisches (dass dies ausschliessliche Hervorheben des Pflichtbegriffes im Ethischen der Charakter des Kantischen Standpunktes sei, ist schon anerkannt worden): da, wo eine andere Triebfeder des Handelns zulässig, eigentlich wo die Triebfeder des Handelns völlig gleichgültig ist, sofern nur wirklich Etwas geleistet oder unterlassen wird, da ist das Gesetz ein juridisches. Das Recht schränkt nur die äussere Freiheit ein, ohne sich um die

Gesinnung zu kümmern: Rechtspflichten dürfen daher auch erzwungen werden, sie sind „Zwangspflichten". Die ethische Gesetzgebung dagegen umfasst Alles, was Pflicht heisst, auch wenn diese Pflicht durch das blosse Rechtsgesetz geboten ist; aber es gebietet sie um der innern Pflicht willen. So ist es eine äusserliche Pflicht, sein vertragsmässiges Versprechen zu halten. Aber das Gebot, dies bloss darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist lediglich zur innern Gesetzgebung gehörig; dann halte ich jenes Versprechen unabhängig von äusserm Zwang, überhaupt von äusserlichen Motiven, lediglich um der Pflicht willen. Die Tugendpflicht ist daher von der Rechtspflicht dadurch verschieden, dass zu dieser ein äusserer Zwang moralisch möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht.

Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.*)

Die Ethik hat daher einen weitern Umfang, als die Rechtslehre; denn sie umfasst alle Vorschriften, die diese enthält, zugleich aber auch noch die ihr eigenthümlichen Pflichten. Die Ethik giebt ferner nicht Gesetze für die Handlungen — dies thut die Rechtslehre — sondern nur für die Maximen der Handlungen. Ihre Gesetze behalten daher für mich gleiche Geltung, auch wenn ich allein in der Welt stände; während die Rechtslehre überall das Verhältniss zu andern Subjecten und zu ihrer Freiheit voraussetzt. Die ethischen Pflichten sind endlich von weiter, die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit: denn die letztern (die „vollkommenen") sind unter allen Umständen verbindend und ihre Uebertretung schliesst sofort Verschuldung in sich, — wie ihre Beobachtung Schuldigkeit ist. Die ethischen Pflichten dagegen sind „unvollkommene"; die

*) Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre, S. XIV—XVIII. Vgl. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre, S. 9.

Erfüllung derselben ist nicht unbedingt geboten, sondern mit einem besondern Verdienste verbunden, und ihre Nichtbeobachtung wird nicht sofort zur Verschuldung, sondern zeigt bloss moralischen Unwerth.*)

31.

So weit die Gränzberichtigung zwischen Rechts- und Sittenlehre, während die erstere doch zugleich unter dem allgemeinern Gebiete der letztern mit umfasst bleibt. In §. IV wird sodann eine Reihe von „Vorbegriffen zur Metaphysik der Sitten" aufgestellt, welche in einer ziemlich ungeordneten Folge von Definitionen besteht; deren nicht alle als unbestreitbar erscheinen. Wir heben nur eine hervor, wegen ihrer Wichtigkeit für das Folgende: Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind; — „woraus dann folgt, dass eine Person keinen andern Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit andern) sich giebt, unterworfen ist". (S. XXII.) Der Gedanke ist tief und wahr, dass nur dann Zurechnungsfähigkeit für eine Handlung eintritt, wenn der Handelnde das Gesetz der sittlichen oder rechtlichen Beurtheilung kennt, welchem die Handlung unterliegt, mithin zugleich, wenn er es anerkennt und so freiwillig, sei es ausdrücklich oder nicht ausdrücklich, sich ihm unterwirft. Diesen bei aller Zurechnung und Zurechnungsfähigkeit implicite immer vorauszusetzenden freiwilligen Act der Unterwerfung, nennt hier Kant überhaupt Selbstgesetzgebung, offenbar analog dem Begriffe der sittlichen Autonomie, welche er in der Kritik der praktischen Vernunft dem Ich vindicirt hatte, weil es schlechthin über alle sinnlichen oder eigennützigen Triebfedern hinaus sich frei nach dem Sittengesetze bestimmen könne, allem Phänomenalen und sich selbst als homo phaenomenon gegenüber daher schlechthin autonom sei. Eine offenbar schiefe Wendung erhält jedoch dieser Satz, wenn

---

*) Anfangsgr. der Rechtslehre, S. XVIII. Anfangsgr. der Sittenlehre, §. VI. VII. S. 18—21.

er so ausgedrückt wird, wie es eben von Kant geschehen: dass die Person „keinen andern Gesetzen unterworfen sei, als die sie selber sich gegeben, sei dies nun allein oder in Gemeinschaft mit Andern". Vielmehr, indem der Mensch über die niedere Gesetzgebung der Triebe sich erhebt, ein freier wird in Kants Sprachgebrauch, ist es nur — auch nach Kant — um dem höheren Gesetze der Sittlichkeit und des Rechts sich zu unterwerfen. Seine Freiheit ist also niemals real selbstgesetzgebend, jene Bestimmung im Begriffe der Person also falsch und für das Praktische höchst irreleitend. Nicht direct gegen Kant erinnern wir dies, welchen sein tiefer Wahrheitssinn vor den falschen Folgen seines eigenen Begriffs von Autonomie bewahrt hat. Aber sein Zeitalter hat ihn mit Begierde aufgenommen, mit seinen wahren Folgerungen, weit mehr noch in seinen übeln. Im Gebiete des Sittlichen entstand daraus jene „ironische" Autonomie, nach der vermeintlich vornehmere Naturen über die niedern Gebote der Sittlichkeit ihre Willkür hinaufstellten (wir brauchen bloss an die erste Fr. Schlegelsche Epoche und an Aehnliches zu erinnern), oder nach der selbst ernster Gesinnte es aussprachen oder praktisch übten, dass die subjective Ueberzeugung über die Beschaffenheit einer Handlung entscheiden könne (wir erinnern an Sands That und an gewisse Beurtheiler derselben). Ebenso fanden im Gebiete des Rechts von hier aus jene durch Rousseau zuerst erfundenen Fictionen neue Nahrung, dass durch einen freien Vertrag der Personen alles Recht und der Staat selbst erst entstehe, wovon die unvermeidliche Folge ist, die Anerkennung des Rechts von der subjectiven Willkür einer Unterwerfung oder Nichtunterwerfung der autonomen Person abhängig zu denken. Welche Verkehrtheiten bis auf die Gegenwart hin diese Maxime ausgeboren, ist nicht Noth hier auszuführen. Desshalb müssen wir hier, an der unverschuldeten Quelle derselben stehend, sogleich den berichtigenden Satz hinzufügen: dass die Person niemals und in keinem Verhältnisse sich als unbedingt oder autonom, überhaupt als letzten Zweck setzen könne. —

32.

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung (§. 30) möglich ist, heisst die Rechtslehre. Bezieht sich dieselbe auf die Kenntniss der wirklichen Gesetze und ihrer Anwendung, so ist sie positive Rechtslehre: die unwandelbaren Principien in derselben giebt die „natürliche Rechtslehre" (jus naturae) an. — Der Begriff des Rechtes, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, betrifft erstens nur das äussere Verhältniss der Personen unter einander, sofern ihre freien Handlungen Einfluss auf einander haben; sodann bezieht das Recht sich nicht auf den Wunsch oder das Bedürfniss des Andern, sondern lediglich auf die „Willkür" (die äussere freie Handlung) desselben in ihrem Verhältnisse zu den Handlungen der Uebrigen wird Bedacht genommen. Endlich kommt in diesem wechselseitigen Verhältnisse der Handlungen auch gar nicht die Materie der Willkür (der Zweck, die Absicht der Handlung), sondern lediglich ihre Form in Betracht, ob nämlich die Handlung mit den freien Handlungen der Andern nach einem allgemeinen Gesetze bestehen könne, oder nicht?

Das Recht ist also „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann." *)

Kant zeigt nun weiter, dass vom blossen Begriffe des Rechtes aus nicht behauptet werde, dass Jeder seine freien Handlungen selbst nur auf die Gränzen jener Bedingungen einschränken solle, sondern im Rechte behaupte die Vernunft lediglich, dass die Freiheit ihrer Idee nach darauf eingeschränkt sei und von Andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe. Wenn die Absicht nicht ist Tugend zu lehren, sondern nur was Recht sei vorzutragen, so darf und soll man jenes Rechtsgesetz nicht als Triebfeder der Handlung vorstellig machen (S. XXXIV). Diesen hier nur beiläufig geäusserten Gedanken hat Fichte in seiner Auffassung des Rechtsbegriffes zur Hauptsache gemacht (da-

*) Anfangsgr. der Rechtslehre §. A. B. C. S. XXXI — XXXIV.

bei vergesse man nicht, dass seine „Grundlage des Naturrechts“ bereits ein Jahr vor der hier betrachteten Kantischen Rechtslehre erschien): das Rechtsgesetz soll, einer Naturgewalt vergleichbar, mit unbedingten Zwange wirken, unbekümmert um jederlei Gesinnung und um die innern Triebfedern der Handlungen. Diese zu bilden fällt der Moral zu, die desshalb von der Rechtslehre völlig abzuscheiden ist. —

Aus jenem Grunde — fährt Kant fort — ist das Recht mit der Befugniss zu zwingen verbunden. Sofern nämlich ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen wäre, so ist der Zwang, der jenem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit, mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen vielmehr zusammenstimmend, d. i. recht. Mithin ist mit dem Rechte eine Befugniss zu zwingen, „nach dem Satze des Widerspruches“, verbunden. Ferner: das stricte Recht (das, dem nichts Ethisches beigemischt ist) kann daher auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges angesehen werden. — Namentlich in der letztern Bestimmung findet Kant das eigentliche Mittel, wodurch die reine Darstellung des Rechtsbegriffes möglich werde, ebenso wie wir in der Mathematik und Mechanik die Möglichkeit einer freien Bewegung der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung construiren.*) Darin ist aus gleichem Grunde das wahre und ganze Recht befasst: die Rechtspflichten sind zugleich Zwangspflichten. Kant weist daher die Begriffe des „zweideutigen Rechts“, der Billigkeit und des Nothrechts aus dem Bereiche der eigentlichen Rechtslehre hinaus.**) —

Ueber jene Deduction der Befugniss zu zwingen, haben wir zweierlei zu bemerken, dessen Erwägung um so wesentlicher sein dürfte, als nicht nur die Kantische Schule, sondern die

*) A. a. O. S. XXXV — XXXVIII.
**) S. XXXVIII — XLII.

meisten Naturrechtslehrer der spätern Zeit jenen Begriff. für ausreichend erachtet haben, um nicht bloss das Strafrecht, sondern namentlich das Strafrecht des Staates daraus herzuleiten. Hier fehlt nun viel, dass er dazu hinreiche. Zuvörderst liegt in der „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit" nichts mehr als die Befugniss, einen solchen rechtswidrigen Ausbruch der Freiheit zu verhüten, oder wenn er geschehen ist, seine Folgen zu verhindern, sein Schädliches auszugleichen: — womit etwas ziemlich Ueberflüssiges, zudem nichts den Rechtsbegriff Betreffendes behauptet wird. Mit Nichten geht daraus ein „Recht zu zwingen" hervor, welches ja offenbar über den Bereich eines blossen Hindernwollens in die Freiheit des Andern hinübergreift, so gewiss der Zwang in seiner wirklichen Anwendung stets diese Gränze überschreiten und den Gezwungenen eines gewissen Theils seiner Freiheit berauben muss. Bloss aus jenem Begriffe kann daher das Zwangsrecht nimmermehr abgeleitet werden.*) Höchstens wäre bewiesen, dass in jenen Fällen Zwang auszuüben mit dem Begriffe der allgemeinen Freiheit nicht in Widerspruch sei, d. h. keine Rechtswidrigkeit, kein Unrecht in sich schliesse, von wo aus bis zum Beweise eines positiven Rechtes dazu, ja einer Pflicht des Staates, jenen Rechtszwang auszuüben, welche man gleichfalls als mitbewiesen annahm, noch ein weiter Weg ist.

Sodann würde aus dieser Deduction des Zwangrechtes nur folgen, dass jedem einzelnen Individuum es rechtlich zustehe, diesen Zwang auszuüben, d. h. in eigener Sache zugleich Richter zu sein und die Strafe zu vollziehen. Auf ein Strafrecht des Staates, auf den Staat überhaupt ist von diesen Prämissen aus in gründlicher Deduction ebenso wenig zu gelangen, wie auf ein Recht des Zwanges überhaupt. Auch ist jene Folgerung von zwei berühmten Naturrechtslehrern der Kantischen Schule,

*) Dies hat auch Herbart eingesehen, wiewohl er seinerseits die hier sich erhebende Frage nach dem Rechte ungenügend — wovon zu seiner Zeit — auf das ursprünglich ästhetische Urtheil eines „Misfallens am Streite" in uns zurückführt. S. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, §. 78. S. 95.

von C. Chr. E. Schmid und G. Hufeland, so wenig verschmäht worden, dass jener ausdrücklich behauptet hat, es sei jedem Vernunftwesen Zwangsrecht mit allen daraus hervorgehenden Folgen beizulegen, d. h. das Recht, die ihm geschehene Unbill selbst zu richten und zu strafen, was nur aus Gründen der Zweckmässigkeit auf den Staat übertragen worden sei; und Hufeland, der gleichfalls an diesem Rechte des Einzelnen nicht zweifelt, lässt den Staat desshalb als Werk einer zufällig menschlichen Anordnung entstehen, „um den grösseren Uebeln der natürlichen Gemeinschaft durch die geringeren des Staates zu entgehen“. *)

Aus Allem ergibt sich, dass jene ganze Auffassung des Rechts einer wesentlichen Bestimmung ermangle; dass, wenn nicht mit dem Begriffe des Rechts zugleich der des Staates, und umgekehrt, gesetzt sei, weder jener Begriff in seiner Vollständigkeit und Objectivität erkannt werden könne, noch eine gründliche Einsicht in das Wesen des Staates möglich sei. Diese Einsicht ist der nothwendige Fortschritt, den Fichte bewirkt hat. — (Das Weitere in unserer Ethik Bd. II. §. 10. Anmerkung).

33.

Sofort geht nun Kant zur Untersuchung über: welche Rechtspflichten dem Menschen ursprünglich beizulegen seien? — wobei er merkwürdiger Weise sich begnügt, in dieser rein naturrechtlichen Frage an Ulpians bekannte Formeln anzuknüpfen und ihren Sinn nur philosophisch schärfer zu bestimmen. Die Rechte des Menschen — mithin ebenso die daraus hervorgehenden Verpflichtungen — sind theils angeborene, theils erworbene. Das angeborene Recht kommt Jedem unabhängig von allem rechtlichen Acte von Natur zu; zu den zweiten wird ein solcher Act erfordert. Dies angeborene Recht ist nur ein einziges — die Freiheit oder Unabhängigkeit von eines Andern nöthigen-

*) Schmid Grundriss des Naturrechts, 1795. §. 170. G. Hufeland, Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften, 2. Aufl. 1795. §. 416—422. Vgl. §. 434.

der Willkür. Alle andern, sogenannten angebornen Rechte liegen schon im Principe der angeborenen Freiheit und können von ihr nicht unterschieden werden, als Glieder der Eintheilung unter einen höhern Rechtsbegriff.*)

Die letztere Bemerkung ist wesentlich und folgenreich; nur ist sie von Kant selber nicht ganz benutzt worden. Träten weitere angeborene Rechte neben den Begriff der Freiheit, so hätte man einen gemeinsamen höhern Rechtsbegriff für alle zu suchen, den man niemals finden wird, weil die Freiheit selbst die Quelle alles Rechtes ist. Hier aber liegt eine Unbestimmtheit, welche Kant nicht aufgehellt hat. Ist überhaupt die Freiheit ein Recht, kann man daher auch nur von einem „angeborenen" Rechte auf Freiheit sprechen? Wenn der Begriff genau genommen wird, der Ausdruck scharf gestellt wird — keinesweges! Sie ist das ursprünglich Unterscheidende des Menschen, die Grundbedingung seiner Existenz; sie macht ihn erst zu einem rechtsfähigen Wesen, indem er frei neben andere Freie tritt; und so ist es ungenau, ja sogar verwirrend von einem angeborenen Rechte auf die Freiheit zu reden. Es wäre gleichbedeutend dem Rechte, Mensch zu sein, dem Rechte auf dasjenige, was man an sich, ursprünglich, schon ist: — ein offenbarer Widerspruch, da zudem vom Rechte nur in Bezug auf ein Verhältniss zu Andern die Rede sein kann. —

34.

Das Naturrecht kann nicht, wie bisweilen geschehen, in das natürliche und gesellschaftliche eingetheilt werden, sondern natürliches und bürgerliches Recht sind hier die wahrhaften Gegensätze. Auch im Naturstande kann es eine gewisse gesellschaftliche Ordnung geben, die dennoch von der bürgerlichen, „das Mein und Dein durch öffentliche Gesetze sichernden", sehr wesentlich abweicht. Das natürliche Recht muss daher im Privatrechte, das bürgerliche im öffentlichen Rechte repräsentirt sein, wodurch die Einthei-

*) A. a. O. S. XLVI – XLVII.

lung der Rechtslehre in diese beiden Wissenschaften begründet werden soll.*) Auch in diesen Bestimmungen hat Kant eine zahlreiche Nachfolge gefunden. Dennoch liegt darin eine Quelle von vielen eignen und fremden Irrthümern, während selbst aus der Art der Deduction bei Kant der unwillkürliche Widerspruch gegen seine eigene bessere und gründlichere Meinung hervorgeht. Das Privatrecht soll dem „Naturzustande" entsprechen und das „natürliche Recht" enthalten. Aber Kant selbst hat uns so eben gesagt, dass nur öffentliche Gesetze das Mein und Dein „sichern" können, auf deren Feststellung und rechtliche Unantastbarkeit das ganze Privatrecht gerichtet ist. Mithin fällt auch das Privatrecht, nach Kants eigentlicher, richtigerer Meinung dem Gebiete des „bürgerlichen Rechtes" zu. Ohne Staat mit Einem Worte ist, wie kein „gesichertes", d. h. rechtlich anerkanntes „Mein und Dein", so überhaupt keine Rechtsordnung möglich, und Kants Ausdruck „natürliches" Recht, der auch späterhin ohne sonderliche Prüfung unzähligemal gebraucht worden ist, in diesem Sinne und in ausdrücklichem Gegensatze dem „bürgerlichen" gegenüber, ist ein schiefer und sich selbst aufhebender Begriff.

Auch zeigen sich die Folgen dieser Schiefheit sogleich in der weitern Untersuchung. Im ersten Theile, in der Lehre vom Privatrecht, und in der vom Besitze wird stillschweigend davon ausgegangen, dass Besitz sich bilde und Eigenthümer existiren, bevor es einen Staat gebe, — was in factischem Sinne richtig ist. Aber die Frage drängt sich Kanten auf, wie daraus das Recht des Besitzes und die damit verbundene Anerkennung desselben durch die Andern sich ableiten lasse? Er ist desshalb genöthigt, zur Unterscheidung einer possessio noumenon, im Gegensatze des factischen Besitzes (possessio phaenomenon), seine Zuflucht zu nehmen, um nur die Möglichkeit sich vorzubilden, wie man Etwas idealer Weise besitzen könne, ohne es doch unmittelbar inne zu haben.**) Nachher findet sich

*) S. II.
**) Anfangsgr. der Rechtslehre S. 62, 66.

freilich das Bekenntniss, dass dieser ideale Besitz praktisch nur ausführbar werde durch einen garantirenden Rechtstitel für das Eigenthum, so wie ferner durch eine, die unbedingte Geltung dieses Rechtstitels wieder garantirende öffentliche Gewalt, kurz unter Voraussetzung des Staates oder eines „gemeinen Wesens". (Vgl. §. 35.) Statt nun aber jenen Begriff des „idealen Besitzes", weil ihn das Gemeinwesen garantirt, gleich Anfangs als das zu erkennen, was er ist, als die ursprüngliche Voraussetzung und Grundbedingung alles weitern Rechtes und alles rechtlichen Besitzes — eigentlicher alles Eigenthumes*) — der in diesem Gemeinwesen umfassten Individuen, welche darum und nur darum Rechtspersonen sind: kommt Kant erst später (§. 8. S. 72 ff.) auf die nachträgliche Betrachtung, dass der Besitz selber nur „in einem rechtlichen Zustande unter einer öffentlich gesetzgebenden Macht möglich sei".

In diesem Zusammenhange kann sie aber nur die verkümmerte Gestalt gewinnen, dass der Staat in gewissem Sinne aus den Eigenthümern zusammentrete, ebenso dass er nur für Schützung des Eigenthumes gebildet sei, welches als sein höchster Zweck, er selbst nur als Mittel dazu angesehen werden dürfe. Bei Kant findet sich diese Ansicht mehr als beiläufige Folge der nachgewiesenen unwillkürlichen Verirrung ein: er bekennt sich nicht ausdrücklich zu ihr, noch weniger hat er sie in seinen Folgen ausgebildet. Am Höchsten hat sie sich bei ihm in dem „Folgesatze" ausgesprochen: wenn es rechtlich möglich sein solle, Etwas zu besitzen, so müsse es auch dem Subjecte erlaubt sein, jeden Andern, mit dem es zum Streite darüber kommen könne, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten (S. 73). Mittelbar und als weitere Folge läge darin allerdings der Satz, dass

*) Auch dieser für die Rechtslehre sehr wesentliche Unterschied zwischen Besitz, als factischem Innehaben, und Eigenthum, als rechtlich begründetem und damit vom Gemeinwesen anerkanntem Besitze, ist nicht von allen Naturrechtslehrern, nicht einmal von Hegel, in seiner Schärfe und Bestimmtheit erkannt worden.

der Staat nur **aus** den Eigenthümern und **für** die Garantie des Eigenthums gebildet werde.

Anders bei gewissen Nachfolgern Kants, als deren entschiedenster Vertreter besonders Th. Schmalz anzusehen ist, welcher mit vollem Bewusstsein dies Princip ergriffen hat. Er lässt in seinem Naturrecht den Staat wirklich nur aus dem Zusammentreten der Ackerbau treibenden Eigenthümer entstehen: er ist lediglich eine ihr Eigenthum gegen jede Gefahr von Uebeln der Natur oder Bosheit der Menschen schützende politische Gesellschaft. Dabei wird jede höhere Auffassung des Staatsbegriffes als „ein grotteskes Gemisch des Idealen und Empirischen, des Juridischen und Ethischen" mit Verachtung zurückgewiesen. *)

In einzelnen ungeprüften Folgesätzen machen sich ähnliche Vorstellungen bis zum heutigen Tage geltend. Schmalz hat das Verdienst, sie auf ihre Prämissen zurückgeführt und ihr Charakteristisches mit Klarheit ausgesprochen zu haben, so dass über den eigentlichen Sinn und Geist einer solchen Auffassung des Staatsbegriffes kein Zweifel sein kann. Dabei zeigt sich, dass diese Ansicht in ihrem allgemeinen Geiste und in ihren einzelnen Folgerungen noch immer bei uns weiter verbreitet ist, als man nach ihrem dunkeln Ursprunge aus Kants beiläufigen Bemerkungen glauben sollte. Wir gehen daher, wegen ihrer Klarheit und Bündigkeit, auf die Staatstheorie von Schmalz näher ein.

Der Staat wird aus den zusammentretenden Grundeigenthümern gebildet, welche eben hiermit **ursprünglich** und vor allem Staate dies sind. Diese, als Gemeinheit zusammengenommen, sind Eigenthümer des (Staats-) Gebietes. Desshalb zerfällt das Volk in zwei Classen: **Grundeigenthümer** oder **Landsassen** und **Beiwohner** oder **Hintersassen**. Jene sind mit dem Grundbesitze zugleich auch im Besitze **aller Rechte**, an welchen die letztern nur durch besondere Contracte **mit ihnen** theilhaben können. Erst in Folge der Cultur, indem Handwerker und Künstler nöthig wurden, welche ihre Dienste nicht ausschliesslich einem Einzelnen zu verdingen brauchten,

*) Schmalz Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 1807. S. 203 — 213. 218 ff.

ist der Stand freier Hintersassen hervorgegangen, so dass jeder Staat aus Adel (als den eigentlichen Gründern des Staates), Bürgern und unfreien Hintersassen bestehen muss.*) Wir wollen zugeben, dass der Urheber dieser Lehre in weiterer Ausführung seine Theorie durch mildernde, besonders dem Historischen entnommene Zugeständnisse verbessert; dennoch bleibt das höchste Princip, dass der Staat nur Mittel sei für den Zweck des Eigenthumsschutzes und alles Dessen, was damit zusammenhängt, bestehen und nirgends wird nur um Eines Schrittes Breite über diese Grundauffassung hinausgegangen. Desshalb werden Kirche, Schule, alle öffentlichen Anstalten und Innungen nicht wie Anstalten des Staates, sondern wie solche von Privatpersonen behandelt, und überhaupt tritt dieselbe Neigung hervor, die man auch heutigen Tages noch oft genug als Freiheit preisen hört, den Begriff und die Interessen des Gemeinwesens in die Atomistik der Einzelinteressen zu zersplittern. Die ältere, so eben vorgetragene Ansicht hat Fichte in seiner Staatslehre bis in ihre letzten Fundamente hinein einer Kritik unterworfen**): dass aber auch jetzt noch die Hallersche Restauration der Staatswissenschaft mit ihren Anhängern, wie auf der entgegengesetzten Seite die socialistischen Lehren im innersten Grunde auf dieser ebenso oberflächlichen, als niedrigen Ansicht vom Staate und vom Leben überhaupt beruhen, wird sich später zeigen.

35.

Die weitern Ansichten Kants vom Wesen und der Entstehung des Staates lassen sich auf folgende Sätze zurückführen:

Der natürliche Zustand ist der der Rechtslosigkeit. Wenn man also nicht auf jede Verwirklichung des Rechtes verzichten will, so muss man aus dem Naturstande heraustreten und mit gemeinschaftlichem Willen einen bürgerlichen Verein schliessen, d. h. einem öffentlich gesetzlichen äussern Zwange sich unterwerfen, welcher das „gemeine Wesen überhaupt" ausmacht. Weil aber fer-

---

*) Schmalz a. a. O. S. 249—253. 267—268.

**) Fichte's Staatslehre: Sämmtliche Werke, Bd. IV. S. 401—409.

ner im Naturstande auch kein competenter Richter vorhanden ist, um in einem Rechtsstreite ein bestimmtes Recht rechtskräftig aufrecht zu erhalten, so kann man Jeden zwingen, ebenso ist es die Rechtspflicht eines Jeden, in eine bürgerliche Ordnung einzutreten. Dies rechtfertigt sich endlich auch dadurch, dass alle Besitzerwerbung, sei sie durch Bemächtigung oder durch Vertrag geschehen, doch nur provisorisch ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.*) Hierdurch wird Kants früher vorgetragene Lehre von der Möglichkeit eines rechtlichen Besitzes (Eigenthumes) vor oder ohne den Staat (§. 34), auf ein Minimum ihrer Bedeutung zurückgeführt, und dieser Wirkung widerspricht bei genauerer Erwägung keinesweges die rechtfertigende Clausel, welche Kant hinzufügt (Anmerkung zu §. 44. S. 164), um die Zweckmässigkeit seiner Unterscheidung zwischen provisorischem und rechtlichem Besitze darzuthun.

Der Staat ist daher eine Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze apriori nothwendig sind, d. i. aus dem Begriffe des Rechtes überhaupt folgen, entsteht daraus der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll und wie er desshalb jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen zur Richtschnur dienen muss.

Dies nun ist das grosse Wort, welches Kant für Deutschland zuerst aussprach. Es liegt darin die ebenso grosse Folge: dass die Vernunftwissenschaft nicht nur zu zeigen hat, was philosophisch Rechtens sei, sondern auch was im gegebenen historischen Rechte mit diesem gemeingültigen, ewigen Rechte nicht übereinstimme, und was weiter daraus folgt, unablässig zu fordern, dass es allmählich ihm gleich gemacht werde. Diese Einsicht ist dann auch mannigfach praktisch geworden; aber wir werden

*) Kant a. a. O. §. 43—44. S. 161—164. Vgl. §. 9. S. 74.

noch jetzt gewissen Rechtslehrern gegenüber den Satz mit voller Klarheit und Energie festzuhalten haben: dass ein historisches Recht niemals die Verwirklichung des Vernunftrechtes ausschliessen könne.

36.

Diesen Staat „der Idee“ entwirft nun Kant in seinen Hauptbestimmungen allerdings nicht ganz befriedigend, noch weniger erschöpft er sein eigentliches Wesen, zunächst schon darum, weil er über den Begriff des Rechtsstaates überhaupt nicht hinausgeht. Ebenso bleiben selbst im Bereiche des letztern die wichtigsten Fragen unberührt oder doch unerledigt; und hier am Wenigsten scheint uns der fragmentarische Zustand seines Werkes sich verkennen zu lassen, — was auch die absichtlichen oder unabsichtlichen Gründe desselben seien!

Dennoch kam es hier zunächst darauf an, den ersten entscheidenden Wurf zu thun, und allen gegebenen Staatszuständen gegenüber die absolute Forderung eines Staates der Idee hinzustellen, als „Richtschnur“ für das Gegebene. Durch dieses Wort ist er ein Wohlthäter seiner Zeit geworden. Dabei blicken allerdings Rousseau's Grundbegriffe allenthalben hindurch; ja dessen leitender Hauptgedanke, dass Jeder im Staate gleichen Theil haben müsse an dem unveräusserlichen Rechte der Freiheit, ist auch bei Kant Grundlage seines Rechtsstaates. Nur ist bei ihm dieser Begriff der Freiheit selber ungleich schärfer bestimmt und die rechtlichen Gränzen für dieselbe begriffsmässiger gezogen, als dies bei Rousseau der Fall war, der nur an dem abstracten Begriffe der Gleichheit festhielt und die Freiheit schon im Naturstande fand, ja diesen zum Quell derselben machte.

Der Act — sagt Kant — wodurch sich das Volk selbst zu einem Staate constituirt, — oder eigentlicher nur die Idee desselben, nach welcher allein die Rechtmässigkeit des Staates in seinem factischen Bestande beurtheilt werden kann, — ist der ursprüngliche Contract, nach welchem Alle im Volke ihre ursprüngliche Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, sofort wieder aufzunehmen. Man

kann daher nicht sagen: der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angebornen äussern Freiheit aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eignen gesetzgebenden Willen entspringt.*) — Dies ist die wahre, entscheidende Bestimmung, durch welche Kant über Rousseau und über unzähliche Verwirrungen hinausgeschritten ist, zu denen seine Ansicht Spielraum liess. Die Freiheit ist überall Vernunft-, niemals blosser Naturzustand; desshalb liegt sogleich in ihrer ursprünglichen Bestimmung, unter einer „gesetzlichen Abhängigkeit“ zu stehen, nur in rechtlichem Zustande zu existiren, und unter einem Gesetze, welches nicht erst die Freiheit (Willkür) des Einzelnen anzuerkennen braucht, um bindend für ihn zu sein, sondern das durch den allgemeinen Begriff des Rechtes als schlechthin bindend sanctionirt ist. Dieser Begriff der Freiheit, mit seinen von Kant freilich noch nicht erschöpften Bestimmungen, unterscheidet sich specifisch ebenso von den ältern Rousseau'schen und den neuesten Vorstellungen über dieselbe, wonach das System der gleichen Freiheit Aller eigentlich nur das einer gleichen Willkür wäre, — als von der entgegengesetzten Lehre, die nach einem vermeintlich göttlichen Rechte der Obrigkeit in jedem historisch positiven Gesetze ein schlechthin Bindendes für die Freiheit sieht. Jenes allein ist der Begriff von Freiheit, auf dessen Grunde im Staate das System einer vernünftig sich vervollkommnenden Verfassung, im Einzelnen das Gefühl eines freien und bewussten Gehorsams gegen Gesetze sich erheben kann, die man dennoch nur als unvollkommen zu beurtheilen vermag.

37.

Die gesetzgebendeGewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Die zur Gesetzgebung vereinigten Glie-

---

*) Kant a. a. O. §. 48. S. 168, 169.

der einer solchen Gesellschaft heissen daher Staatsbürger, und ihre rechtlichen Attribute sind gesetzliche Freiheit (keinem andern Gesetze zu gehorchen, als zu welchem Jeder seine Beistimmung gegeben hat), bürgerliche Gleichheit (vor eben diesem Gesetze), endlich bürgerliche Selbstständigkeit (in Bezug auf eigne Rechtsvertretung, auf den Gebrauch seiner Kräfte u. s. w.). Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger; aber sie setzt seine Selbstständigkeit im Volke voraus.*)

Unter der gesetzgebenden Gewalt des Volkes versteht Kant, wie der ganze Zusammenhang nicht bezweifeln lässt, überhaupt im weitesten Sinne das Recht, die Staatsverfassung zu bestimmen und alle Gesetze zu geben, die sich auf ihre Ausübung (auf die Verwaltung) beziehen; keinesweges bloss oder auch nur vorzugsweise die Civilgesetzgebung, welche er vielmehr einer der „drei Gewalten“ des Staates, der rechtsprechenden, zuweist. Nach dem eben Vernommenen schiene Kant daher der Volksvertretung im weitesten Sinne und nach der Kopfzahl das Wort zu reden. Dennoch unterscheidet er sogleich zwischen activen und passiven Staatsbürgern, welche letztere als Eigenthumlose und darum vom Willen der Andern Abhängige, von dem Stimmrechte ausgeschlossen sind, „obgleich der Begriff derselben mit der Erklärung des Begriffes von einem Staatsbürger in Widerspruch zu stehen scheint“ (S. 167). Ganz recht; und so zeigt sich, dass für die praktische Anwendbarkeit hier ein anderer Begriff in die Mitte treten muss. Auch den „passiven“ Staatsbürgern wird man den allgemeinen Begriff des Staatsbürgerthumes nicht entziehen können. Aber ebenso wenig kann man ihnen, „den vom Willen der Andern Abhängigen“, das gleiche Stimmrecht geben, wie den wahrhaft Selbstständigen und Unabhängigen. Die Eigenthumlosen wären daher als Abhängige anzusehen. Und so ergäbe sich nach Kant die merkwürdige und folgenreiche Bedingung für einen Volksvertreter, dass er nur aus den in jedem Sinne Unabhängigen und

*) Kant a. a. O. S. 165. 166.

Selbstständigen im Staate gewählt werden dürfe. Aber zugleich können, wenigstens in grösseren Staaten, factisch nicht Alle ihr Stimmrecht selbst ausüben, sondern nur durch gewählte Abgeordnete, und so träte hier ein Mittelbegriff ein, der auch die „passiven Staatsbürger“ wenigstens zum Wählen berechtigte, wenn auch von den Wählbaren ausschlösse. Doch ist bis zu diesen bestimmten Folgerungen Kant nirgends vorgedrungen.

Ueberhaupt ist es merkwürdig, dass er die eigentliche Volksvertretung, die hier so nahe auf seinem Wege lag, in die „Idee“ seines Staates nicht ausdrücklich aufgenommen hat. Was er nämlich Analoges an deren Statt setzt, ist durchaus unbestimmt, ja unverständlich geblieben. Ueberhaupt erscheint seine Lehre in diesen Theilen rhapsodisch und unzusammenhängend: indem er von der Einen Seite manchmal bis zur Genauigkeit fast spielender Antithesen herabsteigt (man vergleiche die Bestimmungen seiner §§. 48 und 49), lässt er anderntheils die wichtigsten Fragen geradezu unerörtert.

Er lehrt die begriffsmässige Theilung der Staatsgewalten in die gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt und ergeht sich ausführlich in Feststellung ihres idealen Verhältnisses zu einander, als der Glieder eines „praktischen Vernunftschlusses.“ *) Aber die eigentlich praktische Frage, wie nun diese Souveränität verwirklicht und äusserlich dargestellt werden solle, lässt er zunächst durchaus unentschieden. Die Souveränität kann realisirt sein, entweder in Einer Person (Autokratie, welche er noch dazu von der Monarchie dadurch unterscheidet, dass im Autokraten diejenige Person gemeint ist, welche nicht nur, wie der Monarch, die höchste Gewalt hat, sondern als Selbstherrscher alle Gewalt in sich vereinigt), oder in mehreren (Aristokratie), oder in allen zusammen (Demokratie). Die autokratische Staatsform ist die einfachste, zugleich die beste, um das Volk durch Zwangsgesetze zu vereinigen, aber auch die gefährlichste für das Volk, was das Recht selbst anlangt, in Betracht des Despotismus, zu dem sie einladet. Von Aristokratie

*) Kant a. a. O. S. 165. 168—173.

und Demokratie, als den zusammengesetzteren Staatsformen, spricht er kurz und wenig empfehlend; und so scheint er an der gleichen Rechtmässigkeit ihrer aller nicht zu zweifeln und sie nur nach ihrer Zweckmässigkeit zu unterscheiden.*)

38.

Ganz anders verhält sich die Sache, wenn man den Schluss seines „Staatsrechts" erwägt: durch diesen werden jene vorläufigen Erklärungen als ungültig zurückgenommen. Hier wird gesagt, dass die einzig rechtmässige Verfassung die der „reinen Republik" sei, weil sie allein die Freiheit zum Principe, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, weil hier nur das Gesetz selbstherrschend ist und an keine besondere Person geknüpft wird. Alle andern Verfassungen und Staatszustände seien nur provisorische, weil sie noch keinen absolut rechtlichen Zustand enthalten; sie müssen daher, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, wenigstens allmählich demjenigen Zustande sich zubilden, dass sie „ihrer Wirkung nach" mit jener einzig rechtmässigen Verfassung, der reinen Republik zusammenstimmen, die hiernach von Kant als allgemeines Ideal, als dasjenige bezeichnet wird, was in allen „Regierungsarten" endlich erreicht werden soll, während diese nur durch ihr Streben darnach eine gleichsam provisorische Rechtmässigkeit erhalten.

„Alle wahre Republik aber ist und kann nichts Anderes sein, als ein repräsentatives System des Volkes, um im Namen desselben durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen".**) Mit diesen lakonischen Worten erledigt Kant dies wichtige und reichhaltige Verhältniss; denn sogleich im Nächsten wendet er sich zur Betrachtung der schädlichen Folgen, wenn das Staatsoberhaupt sich auch repräsentiren lasse, d. h. wenn es seine oberste Gewalt an die Volksversammlung übertrage, wo dann das vereinigte Volk den Souverän nicht bloss repräsentire, sondern

*) §. 51. S. 208—210.

**) Kant a. a. O. S. 211—214.

dieser selbst geworden sei. (Die moderne Vorstellung der „Volkssouveränität“ wird daher von ihm verworfen.) Den Satz erläutert Kant an dem Beispiele Ludwigs des XVI. von Frankreich, welcher dem Volke das Geschäft übertrug, die Staatsschulden nach eigenem Gutbefinden unter sich zu vertheilen, wodurch es zugleich die eigentlich regierende Macht in die Hände bekommen habe; was er als „einen grossen Fehler der Urtheilskraft jenes Monarchen“ bezeichnet.

Hieraus ergiebt sich wenigstens so viel, dass Kant jenes Repräsentativsystem des Volkes dem Souverän gegenüber, nicht aber die Stelle des Souveräns vertretend sich gedacht habe, wie frühere, allgemeiner gehaltene Aeusserungen sich deuten liessen. Das Volk lässt durch seine Abgeordneten „seine Rechte besorgen“ — versteht sich der Regierung gegenüber; und so scheint an die bekannten Verhältnisse repräsentativer Staaten, z. B. Englands, erinnert zu werden, wobei zugleich noch die ideale Staatsform einer „reinen Republik“ praktisch geworden wäre in dem Begriffe einer durch Volksvertretung beschränkten Monarchie, weil auf diese die volle Rechtmässigkeit überginge, die begriffsmässig nur jener zukommt. Dennoch spricht Kant an andern Stellen von der Vertretung des Volkes durch ein Parlament durchaus ungünstig: es sei ein Blendwerk, das Volk durch Deputirte die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen, da es eigentlich nur die gesetzgebende besitze. Das Volk habe an seinen Vertretern (im Parlament) nur Leute, die für sich und ihre Familien lebhaft interessirt und immer bereit seien, sich der Regierung in die Hände zu spielen. „Also ist die sogenannte gemässigte Staatsverfassung ein Unding und anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprincip, um so viel als möglich dem mächtigen Uebertreter der Volksrechte seine willkürlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Scheine einer dem Volke verstatteten Opposition zu bemänteln.“ *)

Wovon Kant hier spricht, ist nicht zu verkennen: es ist

*) S. 175. 176. Vgl. S. 181.

dasselbe, was man als die „Täuschungen des constitutionellen Systems“ in neuerer Zeit oft genug bezeichnet hat, um es überhaupt dadurch in Misempfehlung zu bringen. Was darauf auch Kant gegenüber zu antworten wäre, besteht darin, dass hier gerade die rein gehaltene Rechtsfrage die erste und entscheidende ist, in deren Betreff Kant selber auf das Ausreichendste bewiesen hat, dass eine Regierung nur dadurch „Rechtmässigkeit“ erhalte, wenn sie die Rechte Aller garantirt, also dem Volke erlaubt, „durch Abgeordnete seine Rechte besorgen zu lassen“. Erst eine Frage zweiter Ordnung kann es sein, ob nicht menschliche Unvollkommenheit die Befürchtung übrig lasse, dass die Abgeordneten, statt völlige Selbstständigkeit nach allen Seiten zu bewahren, in Abhängigkeit von der Regierung gerathen, was in der Regel die einzige Befürchtung ist, welche man in diesem Falle äussert: — wir setzen hinzu, gleichfalls die Erfahrung vor Augen haltend, dass sie unter die Knechtschaft der Volksleidenschaften fallen. Hier aber zeigt die gleiche fernere Erfahrung, wie gerade dies öffentliche Leben den Völkern das Heilmittel seiner Fehler wird: an der Oeffentlichkeit stellen sie sich her von den moralischen und staatlichen Mängeln ihrer Zustände, und so ist in jenen von Kant angegebenen Unvollkommenheiten des constitutionellen Systemes, wie überhaupt aller menschlichen Verfassungen, ein gebieterischer Grund mehr enthalten, um freie Verfassung und Antheil eines Jeden am öffentlichen Leben, für die einzig rechtmässige, aber zugleich auch für die zweckmässigste Regierungsform zu bezeichnen.

Was Kant selbst jedoch betrifft, so bleibt hier eine schwer auszufüllende Lücke übrig, wenn wir fragen, was er unter der „wahren Republik“ als „repräsentativem Systeme des Volkes“ — dennoch ohne Volksvertretung oder Parlament — Bestimmtes und Ausführbares sich gedacht haben möge? Was auch die Gründe seines Lakonismus in dieser Hinsicht waren: vielleicht lagen sie sogar in seinem richtigen Urtheile, wie schwierig es sei, in solchen praktischen Fragen, allgemeine, in letzter Instanz entscheidende Bestimmungen über das Einzelne zu geben. Alle seine gelegentlichen Aeusserungen über politische Dinge zeigen

einen so takt- und massvollen Sinn, dass er sicherlich auch als Philosoph kaum daran dachte, eine allgemeingültige und allein geltende Staatsverfassung für Alle schlechthin apriori zu normiren, sondern gewisse ewig leitende Grundsätze der Gerechtigkeit aufzustellen, die in allen Verfassungen verwirklicht sein müssen, sollen sie überhaupt „rechtmässige" sein, die aber nach der politischen Reife des Volks auf verschiedene Weise verwirklicht werden können. Lassen wir diesen Gesichtspunkt gelten, so ist hier nicht einmal eine Lücke übrig geblieben: jene allgemein leitenden Ideen hat er uns unverkennbar genug dargelegt.

39.

Noch ist ein Wort zu sagen von seinen Grundsätzen des „Völkerrechtes" und „Weltbürgerrechtes", im zweiten und dritten Abschnitte seiner Lehre „vom öffentlichen Recht", besonders mit Beziehung auf seinen Entwurf: „zum ewigen Frieden", welcher übrigens, früher als die Rechtslehre erschienen, schon dieselben politischen Grundlehren, auch die von der republicanischen Verfassung, ankündigt, ohne sie jedoch der Bestimmtheit näher zu bringen, als es in der Rechtslehre geschehen *).

Der leitende Grundgedanke ist, dass auch die Staaten in ihrem Verhältnisse zu einander aus dem wilden rechtlosen Naturstande des (wirklichen oder möglichen) Krieges allmählich in den gesetzlichen des Rechtes einzukehren haben. Das Recht des Krieges, auch des Straf- und Rachekrieges, mit Allem, was ihm anhängt und aus ihm folgt, ist ein bloss provisorisches, nur in Annäherung zu jenem Verhältnisse zu begreifendes: es soll immer mehr aufgehoben werden. Dies strenge Rechtsverhältniss zwischen den einzelnen Staaten lässt sich jedoch niemals sicher verwirklichen, weil die Möglichkeit des Zwanges, wie er im Innern des Staates das Recht in Kraft erhält, zwischen den Staaten selber aufhört. Dennoch könnte sich aus andern Gründen, etwa denen des Vortheils, ein Verein von Staaten bilden, um unter sich, und durch gemeinschaftliche Macht auch unter den andern

*) Kant, Rechtslehre §. 53--62. — Zum ewigen Frieden, 1795.

Nachbarstaaten, den Frieden zu erhalten oder die ausgebrochenen Rechtsstreitigkeiten friedlich zu vermitteln: man könnte ihn den „permanenten Staatencongress“ nennen*). Ein solcher Zustand, dauernd befestigt, würde sich im Weltbürgerrechte vollenden, der friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker, die überhaupt in wechselseitige Verhältnisse kommen können. Es wäre das Recht, wodurch aller Verkehr unter den Völkern der Erde und ihren einzelnen Bürgern nach gewissen festen allgemeinen Gesetzen geregelt würde. Durch diesen stets mehr sich ausdehnenden und innigeren Verkehr würde jedoch immer stärker das Bedürfniss eines „ewigen Friedens“ geweckt, der, wie sehr auch als unmöglich verworfen, doch als ein praktischer Wunsch stets in uns zurückbleibt und auch rechtlich stets gefordert werden muss. „Man kann daher sagen, dass diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht blos einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft ausmache“ **).

Hieran schliesst sich nun die praktisch-politische Schrift: „zum ewigen Frieden“, welche Zeugniss giebt, wie tief diese höchste sociale Aufgabe den Geist des Philosophen beschäftigte, wie eifrig er in den äussern Thatsachen die Anknüpfungen suchte, an welchen jenes Ziel sich befestigen liesse. Er findet die künftige „Garantie zum ewigen Frieden“ darin, dass die Staaten der civilisirten Welt endlich erkennen müssten, wie es in ihrem eigenen Vortheil liege, nicht blos wie bisher in Absonderung von einander zu verharren, oder durch den zufälligen Verkehr des Handels, der Reisen Einzelner u. dgl. mit einander in gelegentliche Berührung zu treten, sondern mit ihren Volkseigenthümlichkeiten in Handel und bleibendem Verkehre sich gegenseitig zu ergänzen und die etwa den Ausbruch drohenden Kriege, die dann statt des möglichen Vortheils einen sicheren Schaden bringen würden, durch Vermittelung auszugleichen. Er

*) Rechtslehre S. 216—228.
**) A. a. O. S. 229—235.

liebt es, der „Natur“ in ihrem nothwendigen Gange zu diesem Ziele nachzugehen und die Spuren der Vorsehung in ihrer Annäherung an dieses Ziel sich auszudeuten. *)

In der stürmischen Zeit der damaligen politischen Principienkriege zur Zeit der französischen Revolution, konnten diese Grundsätze, als fromme Wünsche oder unausführbare Träumereien, nur unbeachtet bleiben oder Spott erfahren. Kant selber wusste dies und hat in der Vorrede seiner Schrift „zum ewigen Frieden“ mit grosser Feinheit dem „praktischen Politiker“ diesen Spott zurückgegeben. Wie anders sind seitdem die Zeiten geworden! Die gegenwärtige Friedenspolitik, wo man, wie Kant von dem permanenten Staatencongresse es erwartete, den Stoff zum Kriege durch Unterhandlungen oder gemeinsames Einschreiten abschneidet, hat die Grundsätze des Philosophen bewährt, zunächst darum, weil man Kriege aus Geldnoth nicht mehr führen kann, aber auch aus dem tiefern, immer entschiedener einleuchtenden Grunde, dass jeder Einzelkrieg jetzt ein allgemeiner werden und unsern ganzen socialen Zustand in Frage stellen würde. Und dies ist die wahrhafte, irgend einmal unvermeidlich sich aufdrängende Einsicht, die jene Frage löst. Man wird nicht mehr Kriege führen können, weil sie vom erstarkten Geiste und von der Stimmung der Völker verabscheut werden; und dieser Zeitpunkt ist jetzt schon näher herbeigekommen, als Kant damals es hoffen konnte. Aber der ächte, aus der Betrachtung des ewig Nothwendigen schöpfende Denker ist immer auch ein rechter Prophet, nur weiss er über den Zeitpunkt der Erfüllung Nichts; auch ist dieser das Accidentelle oder Wesenlose, so gewiss vor der gründlichen Betrachtung die Zeit gar keine reale Macht hat, und das an sich Ewige, „die bei Zeus wohnende Gerechtigkeit“, irgend einmal sicherlich auch auf Erden Platz findet!

40.

Wir gehen über zur Darstellung von Kant's Moral in ihren

*) „Zum ewigen Frieden“, S. 47. S. 58—64. 65.

Hauptzügen. *) Hier ist jedoch noch einmal zu dem obersten Principe derselben aufzusteigen, wie es die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ gegeben, die „Kritik der praktischen Vernunft“ weiter ausgeführt hat (vgl. §. 15 u. ff.). — Die höchste Formel des Sittengesetzes, als kategorischer Imperativ, lautet so: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Sie ist lediglich formal; aus gutem Grunde, weil alle materialen praktischen Principien nur ein Einzelnes, Bestimmtes zum Zwecke des Handelns machen könnten, was eben darum nur relativen, nie gemeingültigen Werth hätte. Ein Moralprincip, welches zum Gesetz macht, irgend eine „Sache“ (eben solch ein Einzelnes, Bestimmtes) zu wollen, ist gerade darum bloss relativ und hypothetisch gültig. Nur dasjenige kann daher auf allgemeingültige Weise zum Gesetze des Handelns gemacht werden, was gar nicht mehr relativer, sondern End- oder Selbstzweck ist. Dies ist nun lediglich die Vernunft selber und zwar wie sie in der ganzen Menschheit angetroffen wird. Die zweite Formel hiesse demnach, — wodurch Kant auf den Inhalt des moralischen Handelns übergeht —: „Handle so, dass du die Menschheit (d. h. die vernünftige Natur) in dir und Andern jederzeit als Zweck und niemals als blosses Mittel brauchest.“ (Wir sehen, dass hierin sich ankündigt, nur in der Form des Gebotes ausgesprochen, was später von Herbart u. A. als die Idee des Wohlwollens bezeichnet wird. Aber eben diese Form des Gebotes hinderte Kanten, derselben einen andern Ausdruck, als den bloss prohibitiven zu geben: du darfst kein Vernunftwesen in deinem Handeln zum blossen Mittel herabsetzen; es soll dir zugleich Selbstzweck sein! Sieht man dagegen ab von der ganzen, schon bezeichneten Gewohnheit Kants, alles Moralische in der Form des Pflichtbegriffes zu fassen: so verschwindet auch jene lähmende Ausdrucksweise. Das Princip, in welchem erst der specifische Begriff des Moralischen enthalten ist, kann nun in seiner Vollständigkeit so bezeichnet wer-

*) Kant's metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, 1797.

den: zufolge deiner ursprünglichen Neigung (deines Grundwillens) machst du wirklich den Andern, und die ganze Menschheit, zum Selbstzwecke, dich zum Mittel; denn mit unwillkürlichem Wohlwollen opferst du beiden dich auf.)

An die zwei ersten schliesst sich als „drittes praktisches Princip" des Willens „die oberste Bedingung der Zusammenstimmung des (Einzel-) Willens mit der allgemeinen praktischen Vernunft". Es ist die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens „als eines zugleich allgemeinen, gesetzgebenden Willens". In jedem Menschen, sofern er vernünftig ist, will nur der allgemeine Wille oder die Menschheit. Desshalb gibt dies Gesetz des vernünftigen Willens Jeder sich selbst (er ist schlechthin autonom) und dennoch ist es durchaus allgemeingültig; es ist das wahrhaft Verbindende unter allen Willen, und Jeder ist desshalb berechtigt, es von den Uebrigen zu fordern, weil es wirklich der Vernunftwille Aller ist. (In Letzterm ist ebenso wenig zu verkennen, dass die Idee der Vollkommenheit von Kant bezeichnet werde, aber seiner ganzen einmal genommenen Stellung gemäss, abermals nur formell und allein als Gebot auf den Willen bezogen. Der vollkommene Wille ist nämlich, formell gefasst, derjenige, in welchem das Individuelle mit dem Allgemeinen völlig übereinstimmt. Alle drei Principe des moralischen Willens aber, wie wir sie hier aus Kant neben einander gestellt haben, setzen den noch höhern Begriff der Gemeinschaft voraus: das erste, indem es überhaupt jenen Begriff einer Gemeinschaft, eines „allgemeinen Gesetzes" für alle und in allen Willen aufstellt; das zweite, indem es als höchsten Endzweck alles moralischen Handelns, wohlwollendes Hingeben an den Andern und an die Gemeinschaft bezeichnet; das dritte, indem es den allgemeinen Charakter des Willens angiebt, der aus jenem Wollen des höchsten Endzwecks resultirt: er ist für sich selbst der vollkommene und bringt eine vollkommene Gemeinschaft hervor, denn alle stimmen ja wahrhaft im höchsten Endzwecke ihres Willens, in der Hingebung für die Gemeinschaft, überein. Und so liegt allen drei Kantischen Moralprincipien als das Gemein-

same und Höhere zu Grunde, was wir die Idee der ergänzenden Gemeinschaft nannten, in ihrer Doppelgestalt als Wohlwollen und als Streben der Vervollkommnung sich offenbarend. Durch diese wird zugleich wirklich erklärbar, was Kant doch nur als eine absolute Vernunftthatsache behandeln konnte, warum es nämlich überhaupt solche gemeingültigen Maximen für alle Willen gebe, und warum ihr höchster „Endzweck" nur in der Hingebung an die Gemeinschaft, ihre höchste „Vollkommenheit" nur in der Bethätigung jener Gesinnungen bestehen könne. Selbst der formelle Ausdruck bei Kant fordert eine solche Ergänzung, indem nur dadurch jene Formeln volle Verständlichkeit und vollständige Wahrheit erhalten können. Dies wird noch deutlicher erhellen, wenn wir weiter sehen, wie Kant in seiner „Tugendlehre" die obersten Pflichtbegriffe innerlich bestimmt.

41.

Mit diesen Hauptpunkten im Klaren, wird es uns um so leichter werden, die Grundzüge der „Tugendlehre" anzugeben.

Die Rechtspflicht besteht nur in der Uebereinstimmung der That mit dem Gesetze, gleichviel welche Motive der That zu Grunde liegen. Die Maxime derselben ist aber apriori bestimmt: dass nämlich die Freiheit des Handelnden mit Jedes Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen könne. Anders der Begriff der Tugendpflicht: bei dieser kommt es nich auf die That an, sondern auf die Zwecke, welche sich der Handelnde vorsetzte. Nun aber muss es nothwendig Zwecke des Handelns geben, „welche zugleich Pflichten sind"; d. h. die sich als unbedingte, schlechthin um ihrer selbst willen gültige ankündigen. Es muss solche geben, weil sonst alle Zwecksetzung in's Unendliche ginge und es sodann gar keinen absoluten Zweck gäbe. „Ein kategorischer Imperativ wäre dann unmöglich und alle Sittenlehre aufgehoben." *) — Die Art der Kant'schen Beweisführung ist merkwürdig. Warum soll es keine

*) Tugendlehre S. 7 - 12.

Zwecke in's Unendliche, also gar keine letzten Zwecke geben können? Weil es (urthatsächlich) einen kategorischen Imperativ, einen schlechthin höchsten Zweck, gibt!

Die beiden Zwecke nun, welche zugleich Pflichten sind, bestehen nach Kant in der „eigenen Vollkommenheit“ und in der „fremden Glückseligkeit“, — wobei genau gezeigt wird, warum beide Begriffe nicht vertauscht werden können, indem eigene Glückseligkeit, wie fremde Vollkommenheit niemals als Pflicht gesetzt und zum Zwecke eines moralischen Handelns gemacht zu werden vermögen. *) (Hier gelangt nun Kant zur ausdrücklichen Anerkenntniss der Idee der ergänzenden Gemeinschaft in ihrer doppelten Gestalt; denn er hatte nun den Inhalt jenes unbedingten moralischen Gesetzes an den Willen darzulegen. Besonders verweisen wir in dieser Hinsicht auf die Art, wie Kant den sittlichen Begriff der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit bestimmter entwickelt: **) es ist der bündigste Beweis, dass beides nur durch die Bethätigung ergänzender Gemeinschaft möglich sei. Die sämmtlichen „Tugendpflichten“ sind ihm nichts Anderes, als die Exposition der Ideen der Vollkommenheit und des Wohlwollens (der „fremden Glückseligkeit“), und so ist es kein Zweifel, dass Kant dem Materiellen nach der richtigen Theorie vorgearbeitet habe und nur durch den formellen Charakter seiner Ethik abgehalten worden sei, jene Ideen auch ihrem Inhalte nach an die Spitze der Moral zu stellen.

Uebereinstimmendes ergibt sich, wenn wir auf Kants Begriff der Tugend eingehen. — Tugend ist „die moralische Stärke eines Menschen“ (einem an sich heiligen Wesen kann in keinem eigentlichen Sinne Tugend beigelegt werden) „in Befolgung seiner Pflicht.“ Sie ist Tapferkeit des Willens gegen die pflichtwidrigen Regungen; sie ist Weisheit, weil sie den Endzweck des menschlichen Daseins auf Erden zu em ihrigen macht. Dies ist aber also vorzustellen, „nicht wie der Mensch

*) Tugendlehre S. 13 – 18.

**) A. a. O. §. V. A. B. S. 14. ff. §. VIII. S. 23 – 28.

die Tugend, **sondern als ob die Tugend den Menschen besitze**". — Eine **Mehrheit** der Tugenden ist nichts Anderes, als die Beziehung jenes einigen moralischen Willens auf verschiedene Gegenstände; ebenso verhält es sich mit den entgegenstehenden Lastern. „Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen ästhetischen Sinn hinweiset." — Zur Tugend wird erfordert: **Herrschaft** über sich selbst und „**Apathie**", **Abwesenheit** aller Affecte. „Der Affect gehört **immer zur Sinnlichkeit**, er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle." Die wahre Stärke der Tugend ist das **Gemüth in Ruhe**, nach einer überlegten und festen Entschliessung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. *)

42.

Während Kant, wie sich hiernach zeigt, im Begriffe der Tugend die Idee der Vollkommenheit (oder eigentlicher der „Vervollkommnung" — denn er lässt die Tugend „immer im **Fortschreiten** begriffen sein") im Elemente des Willens, stets aber in der Form eines Gebotes an denselben, also mit dem Vorschlagen des **Pflichtbegriffes**, darstellt: werden nun in der Lehre von den „Tugendpflichten" die Idee der **Vollkommenheit** und die des **Wohlwollens** in ihrem eigentlichen, das specifisch **Sittliche** ausmachenden Inhalte näher entwickelt. — Die „**Tugendpflichten gegen sich selbst**" ergeben sich aus einer Analyse der Idee der Vollkommenheit, wobei die berühmten Controverse, ob es Pflichten „gegen sich selbst" gebe, von Kant durch die allerdings tiefgeschöpfte, keineswegs, wie es gewöhnlich beurtheilt worden, eine bloss sinnreich dialektische Spielerei enthaltende Unterscheidung zwischen dem Menschen als „**Sinnenwesen**" (homo phaenomenon) und als „**Vernunftwesen**" (homo noumenon) gelöst wird, wonach **dieser** der Verpflichtende, **jener** der Verpflichtete sei. **) Hier

---

*) Tugendlehre S. 28. S, 46—53.

**) A. a. O. S. 63—65. S. 100. Note.

wäre also, was wir an Kant bisher vermissten, das Jenseitige eines Gebotes oder unbedingt Verpflichtenden vielmehr als das wahrhafte Wesen und der eigentliche Grundwille des homo noumenon anerkannt; hätte Kant diesen Begriff festgehalten und die ganze Ethik darauf gegründet, so hätte er selbst schon seinen Standpunkt überschritten. Und es ist ja nur der homo noumenon, dessen Willen wir in der Ethik zu betrachten haben. Die „Tugendpflichten gegen Andere" haben nach Kant lediglich die „fremde Glückseligkeit" zum Zwecke; es ist mithin die Idee des Wohlwollens, welche ihnen zu Grunde liegt.

1) Die „Pflichten gegen uns selbst" haben unsere eigene Cultur (Vervollkommnung) zur einzigen Aufgabe. Sie sind theils vollkommne, theils unvollkommne (d. h. Pflichten von weiter, unendlicher Verbindlichkeit). Die vollkommnen Pflichten gegen uns selbst beziehen sich theils auf die animalische Seite des Menschen, wonach jede Art von gänzlicher oder theilweiser Zerstörung oder Schändung des Leibes (Selbstentleibung, Selbstschändung, Selbstbetäubung) unsittlich ist: *) theils betreffen sie das moralische Wesen des Menschen und sind den Lastern der Lüge, des Geizes, der falschen Demuth (Kriecherei) entgegengesetzt. **) — Die unvollkommnen Pflichten gegen uns selbst gehen davon aus, „dass der Mensch angeborener Richter über sich selbst sei", d. h. dass sein Gewissen ihn freispricht oder verurtheilt. Dies Gewissen aber erscheint uns als etwas in uns selber durchaus Uebermenschliches und Unbedingtes: eine absolute Gesetzgebung kündigt sich in ihm für uns an, so dass wir durch dasselbe „einer Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber doch uns innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft)" uns bewusst werden. So müssen wir alle Pflichten ansehen, „als seien sie göttliche Gebote." Dennoch giebt es keine Pflicht, theoretisch ein göttliches Wesen anzunehmen; dagegen ist es Pflicht

*) Tugendlehre S. 70—82.
**) A. a. O. S. 83—98.

gegen uns, Religion zu haben, d. h. die Idee Gottes auf das moralische Gesetz anzuwenden, welche sich hier so fruchtbar erweist. *)

Auf diese, wenngleich unvollständige, doch immer durchaus bedeutende und Tieferes anregende Weise beurkundet Kant die Nothwendigkeit, über das specifische Gebiet des Sittlichen hinweg, sich zur „Idee der Gottinnigkeit" zu erheben, um auch nur die Grundthatsache des sittlichen Bewusstseins ganz und vollständig denken zu können. Diese Wendung bei Kant ist um so bedeutungsvoller, als die Tendenz seiner ganzen Ethik ganz im Gegentheil auf Isolirung und Verselbstständigung derselben nach Unten und nach Oben gerichtet war. —

Noch zwei vereinzelte Bemerkungen seien uns erlaubt zu Kants Lehre von den „Pflichten gegen uns selbst" hinzuzufügen. — Zuvörderst ist es charakteristisch für Kants ganzen ethischen Standpunkt, dass er nur der moralischen Cultur eigentlich unbedingten Werth beilegt, und dass er die Pflichten in Bezug auf die „animalische Seite" des Menschen bloss in den ganz negativen der Nichtselbstzerstörung seines Leibes bestehen lässt. Zwar spricht Kant „von der Pflicht gegen sich selbst in Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Hinsicht" und bezeichnet dabei die Geisteskräfte, Seelenkräfte und Leibeskräfte als der Cultur fähig und bedürftig. **) Aber diese Cultur findet nur „in pragmatischer Hinsicht" statt: der Mensch macht sich durch sie desto fähiger, seine moralische Bestimmung zu erreichen; aber sie hat nicht unabhängigen Werth und Bedeutung in sich selbst. Daher steht ihr gegenüber „die Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in bloss sittlicher Absicht." ***) Dieser kommt allein zu, Selbstzweck zu sein, jenes Andere kann nur als wünschenswerthes Mittel zur Erhöhung unseres moralischen Werthes dienen. —

*) Tugendlehre S. 98—103. S. 108-109. §. 8.
**) A. a. O. S. 110—113. §. 19. 20.
***) S. 113 115. §. 21.

Diese untergeordnete Stellung der intellectuellen und noch mehr der ästhetischen Cultur, diese geringe Beachtung körperlicher Ausbildung zur Kraft und Schönheit, in deren keinem man ein an sich Werth habendes sittliches Streben erblicken wollte, charakterisirt die ganze Stellung der Ethik bis auf Schleiermacher. Aber auch dieser konnte nicht dadurch zu erleuchteteren Ansichten darüber kommen, dass er den Tugend- oder den Pflichtbegriff genauer analysirt hätte: es war vielmehr die Ausbildung der Güterlehre bei ihm, die bestimmte Untersuchung des Inhalts der intellectuellen und ästhetischen Cultur, welche in ihnen eine wahrhafte, Gemeinschaft gründende, d. h. sittliche Thätigkeit erblicken liess.

Daran schliesst sich sogleich die zweite Bemerkung. Lediglich wegen der nur formellen Behandlung jener Begriffe von moralischer, intellectueller und ästhetischer Cultur, lediglich weil man nicht auf ihren bestimmten Inhalt und ihre Darstellungsweise einging, konnte es Kanten und seinen unmittelbaren Nachfolgern entgehen, dass man hier mit bestimmten Seiten und Richtungen in der Idee der ergänzenden Gemeinschaft zu thun habe. Jene „Cultur" nach allen den hier bezeichneten Formen, was kann sie Anderes aus sich hervorbringen, wie anders kann sie selber entstehen, als durch das immer intensivere Sichaufschliessen der Individualitäten gegen einander, durch geistig wirksame Gemeinschaft? Diese Idee also ist es, welche in Wahrheit auch jenen noch bruchstückartigen Entwürfen und Begriffen bei Kant als das eigentlich Erfüllende und Erklärende zu Grunde liegt. —

2) Die Tugendpflichten „gegen Andere" enthalten die Gebote, welche aus der Hauptpflicht: „fremde Glückseligkeit zu fördern", im Einzelnen hervorgehen. Sie sind theils verdienstliche, indem ihre Beobachtung keine unbedingte Verbindlichkeit in sich schliesst; also Liebespflichten (Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Theilnehmung): theils sind sie schuldige Pflichten, die auf „der den Menschen gebührenden Achtung" beruhen. Die Unterlassung der blossen Liebespflichten ist Untugend (peccatum); dagegen die Unterlassung

der Pflichten, die aus der schuldigen Achtung hervorgehen, wird zum Laster (vitium).*)

Aus der Vereinigung von Liebe und Achtung geht die Freundschaft hervor: sie ist, wie Kant sie nach ihrem Begriffe und nach den in ihrer Verwirklichung aufstossenden „Schwierigkeiten" charakterisirt, eigentlich die vollständigste und zugleich freieste wechselseitige Ergänzung. Desshalb ist nach ihr zu streben unablässig Pflicht, wenn man auch einsieht, dass ihr Ideal niemals ganz erreicht werden kann. — Hier schwebt Kanten abermals ein tiefer und durchgreifender ethischer Begriff vor: alle geselligen Anknüpfungen sind eigentlich (bewusst oder ohne deutliches Bewusstsein) nur Versuche, zur Freundschaft zu werden, d. h. die Ergänzung so vollständig als möglich zu machen, und dies heisst wiederum nur: die Idee der Menschheit unter sich so viel als möglich zu realisiren Dies ist zugleich das Ethische aller Geselligkeit, welche darum ein sittliches Gut, eine mit sittlichem Geiste zu behandelnde Gemeinschaft ist. Desshalb war es auch nicht ohne tiefen und richtigen Sinn, wenn Kant im Anfange zur Freundschaft von den „Umgangstugenden" und von der Pflicht, sie zu beobachten, handelte. Er erkannte richtig, dass diese äussern Tugenden, oder „Aussenwerke (parerga)" an der Tugend, auch einen sittlichen Werth erhalten, weil sie die innere Natur der Tugend nachbilden, und so die Tugend, wie er sich ausdrückt, „wenigstens beliebt machen".**) —

Uebrigens brauchen wir wohl kaum darauf hinzuweisen, dass Kants Lehre von „den Pflichten gegen Andere" lediglich eine Entwicklung der Idee des Wohlwollens sei, mithin abermals nur die Idee der ergänzenden Gemeinschaft in ihrer zweiten Gestalt darstelle, wie in den „Pflichten gegen uns selbst" sie in ihrer ersten Gestalt dargestellt wird. Wir dürfen Kant daher als mittelbaren Gewährsmann für unsere Lehre von der praktischen Idee betrachten!

---

*) Tugendlehre S. 116 – 151. §. 23 — 45.

**) A. a. O. S. 152 — 160. §. 46 — 48.

Im zweiten Theile seiner Tugendlehre, der „*ethischen Methodenlehre*“ gibt Kant endlich noch eine ethische *Didaktik* und *Ascetik*, deren Inhalt über den Bereich unserer gegenwärtigen Untersuchungen hinausfällt. In der *Didaktik* zeigt Kant, wie jener reine Moralismus gerade dadurch populär gemacht werden könne, dass man ihn durch eine Art „moralischer Katechese“ aus der natürlichen praktischen Vernunft eines Jeden herausfrage. Die ethische *Ascetik* hat zum Ziele, die *zweckmässigsten* Regeln in der Bildung zur Tugend zu zeigen und die bisher vielfach geübten unzweckmässigen zurückzuweisen.*) Den Beschluss des Ganzen macht die Nachweisung, dass „die Religionslehre, als Lehre der *Pflichten gegen Gott*, ausserhalb der Gränzen der reinen Moralphilosophie liege“. Er zeigt, dass es in eigentlicher Wortbedeutung keine Pflichten „*gegen Gott*“ geben könne.**)

43.

Nachdem die Grundzüge von Kants Rechts- und Moralphilosophie vollständig dargestellt worden sind, lässt sich das kritische Ergebniss des Ganzen im Folgenden dahin zusammenfassen:

Kanten gebührt der Ruhm, dem Empirismus in der Moral und in der Rechtslehre gründlich ein Ende gemacht zu haben. Hieran, als an einem unverlierbaren Gewinne haben wir festzuhalten und jeden Rückschritt abzuweisen. Indem er selber jedoch sein neues Princip in ganzer Schärfe und Reinheit auszusprechen hatte, — die Apriorität unsers sittlichen und Rechtsbewusstseins, aller empirischen Wirklichkeit des Menschen *gegenüber* — konnte es kaum fehlen, dass dies zunächst nicht in eine unvermittelte Einseitigkeit ausgeschlagen wäre. Grosse Umschwünge des Gedankens werden zuerst nur in der härtesten Form des *Gegensatzes* dem Bewusstsein angeeignet. Weil bewiesen wurde, dass die Forderung der Sittlichkeit und des

*) Tugendlehre S. 163 – 178. §. 49 — 53.
**) A. a. O. S. 179 188.

Rechts im Menschen, über jede Art sinnlichen Antriebs hinaus liege, wurde nun der Mensch selbst als reines Rechtssubject und Sittenwesen an die Spitze der Untersuchung gestellt, was er niemals ist, so wenig als er — eine treffende Analogie für den gegenwärtigen Fall — etwa im unmittelbaren Denken die reinen Kategorien dächte, sondern nur das sinnlich Bestimmte, Anschaubare in ihnen denkt. Wenn auch die Pflicht, wenn auch das Rechtsbewusstsein reinen, überempirischen Ursprungs sind, so gibt es doch keine reine Pflicht, kein reines Recht, sondern immer nur ein rechtliches, pflichtmässiges Handeln in ganz bestimmten Formen der Gemeinschaft, und diese — die Gemeinschaft nach den verschiedenen Verhältnissen ihrer Gegebenheit, — ist hier das empirische Element, wie dort das sinnlich Anschaubare in Raum und Zeit. Inconsequent gegen sein wissenschaftliches Verfahren, wie er es sonst überall geübt hatte, vom Gegebenen in seiner Vollständigkeit auszugehen — überspringt er hier jenes Element. Die Moralität ist nur das Wollen der reinen Pflicht im Gegensatze mit jedem Triebe: — wie daraus nur eine formalistische Sittenlehre hervorgehen konnte, gestützt auf den abstracten Begriff der Pflicht, haben wir gezeigt. Ebenso wird in der Rechtslehre davon ausgegangen, den Menschen nur als formell frei, mit unbedingtem Anspruche auf rechtliche Freiheit zu fassen; — als wenn er nur dies abstracte Rechtswesen wäre und nichts Anderes besässe oder erstrebte: nach Unten den Trieb nach Wohlsein und nach Zweckmässigkeit des Zusammenlebens, nach Oben die Anforderung einer sittlichen und Culturgemeinschaft. Dies Alles ist wie hinweggelöscht vor dem Rechtsbegriffe; der Staat wird um desswillen nur als Rechtsanstalt betrachtet und allein aus diesem Begriffe alle seine Bestimmungen geschöpft. So aber hat der Staat nur eine beschränkte und vorübergehende Bedeutung. Fichte hat dies später am Schärfsten ausgesprochen, wenn er sagte, der Zweck des Rechtsstaates sei, sich möglichst bald überflüssig zu machen, und je kräftiger er sein Ziel verfolge, desto entschiedener geschehe dies. Dennoch war damals diese Auffassung des Staates die durchaus allgemeine. Wir können darin nichts

Zufälliges erblicken, sondern ein wichtiges Zeugniss für die Staatszustände jener Zeit, wo den tiefsten und welterfahrensten Denkern in und ausser Deutschland (wir erinnern an Frankreich) keine Frage wichtiger erschien, als die, auf welche Art der Staat endlich nur einmal zu einer vollkommenen Rechtsanstalt erhoben werden möge?

Dies kann uns jedoch nicht hindern die Unvollständigkeit, ja die Inconsequenz eines solchen Staatsbegriffes nachzuweisen. Kant selbst behandelt den Staat der Völker- und Weltbürgerrechte als Individuum, mit eigenthümlichen Rechten und Pflichten den andern Staaten gegenüber. Und wer kann sich überhaupt entschlagen, jede Gemeinsames wollende und wirkende Gemeinschaft zugleich als Persönlichkeit, mithin dem ganzen Bereiche der Pflicht und Rechtsbegriffe unterworfen, zu betrachten? So gewiss nun aber von Kant die Sittlichkeit, der kategorische Imperativ als das schlechthin Vernunftnothwendige für jeden Willen bezeichnet wird, ebenso sicher besteht für den Staat dieselbe Pflicht „sittliche Maximen in seinen Willen aufzunehmen", wie für das einzelne Vernunftindividuum, und nur dann genügt er seinem Begriffe, nicht als blosses Rechtsinstitut.

Ueberhaupt ist es eine der merkwürdigsten Anomalieen, dass Kant und die ganze Kantische Schule nicht einzusehen und mit Entschiedenheit auszusprechen vermochte: dass, wie jedes Individuum, so auch jegliche Gemeinschaft, von der umfassendsten des Staates oder eines denkbaren Staatenbundes an, bis zur kleinsten, der Familie herab, nur vom Begriffe der Sittlichkeit aus, d. h. wie wir es ausdrücken, vom Standpunkte der Idee „ergänzender Gemeinschaft", ihre volle Bedeutung und Wahrheit gewinnen könne, wie in ihnen allen das Rechts- oder Vertragsverhältniss zwar eine allumfassende, äusserlich schützende Schranke, dennoch eben darum nur ein untergeordnetes Mittel sei für jenen, den eigentlichen Zweck. Wäre ferner in demselben Zusammenhange erkannt worden, wie alle jene gegebenen Formen des Gemeinlebens nur bestimmte Momente sittlicher Gesammtgemeinschaft sein können oder

— sollen: so wäre auch für den Einzelnen statt jener monotonen Gestalt abstracter Tugend und Pflichtmässigkeit der reiche Inhalt sittlicher Lebensgüter gefunden worden, in welchen seine Tugend sich bewähren, seine blosse Pflichtmässigkeit zur Liebe und Begeisterung, zur „Einheit von Neigung und Pflicht" sich erheben könnte. Aber auch in Betreff des Pflichtbegriffes selber: allein innerhalb der verschiedenen Gestalten sittlicher Gemeinschaft habe ich Pflichten und erkenne ich meine Pflicht, die überall nur als die allerbestimmteste existirt. Hiermit eröffnet sich ein völlig neues Gebiet ethischer Aufgaben: jene Kantische allgemeine Pflichtmässigkeit zieht sich in das Innere einer abstracten Gesinnung zurück, welche zwar in jedem Handeln sich bewähren soll, die aber in keinem Falle ausreicht, um auch nur den kleinsten Inhalt einer bestimmten Pflicht zu erklären.

Wir gehen hiermit zu Fichte über. In diesem zieht sich das Kantische Princip zuerst noch einmal zu grösserer Strenge und zum Ausdrucke noch stolzerer Autonomie zusammen; dann aber erfolgt in ihm selber die Umkehr. Fichte's erstes ethisches Princip: Selbstständigkeit des Ich um der Selbstständigkeit willen ist nur die noch abstractere Fassung jenes Begriffes reiner, unsinnlicher Vernunftgemässheit bei Kant. In Fichte's zweiter Ethik dagegen ist die göttliche Idee der wahre und einzige Grund der (sittlichen) Welt und das allein Personificirende für das Ich, welches in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit nur wesenloser Schein bleibt.

I.

Johann Gottlieb Fichte.

(1762 — 1814.)

44.

Bei Fichte traten in der ersten Gestalt seines Systemes dieselben leitenden Ideen auf, welche wir bei Kant gefunden; hier nur noch schärfer, ausschliessender und gebieterischer, wozu schon ihre veränderte methodische Behandlung hindrängte. Bei Kant war die Betrachtung analytischer Art: die Begriffe wurden als gegebene aufgenommen, entweder ihre Apriorität durch Induction erhärtet, oder sofern sie positive, historisch geltende Bestimmungen enthielten, wie in der Rechtslehre, wurden sie nach ihrem allgemeinen Wesen bestimmt und in gewisse architektonische Uebersichten eingeordnet. Anders bei Fichte. Mit ihm entstand die ableitende (synthetische) Behandlung, wie für die Philosophie überhaupt, so für ihre beiden praktischen Disciplinen. Jede synthetische Deduction weist die strenge Nothwendigkeit des Begriffes, bei praktischen Ideen daher ihr unbedingtes Seinsollen nach. Diesen praktischen Drang, die thatbegründende Richtung zeigt Fichte's ganze Philosophie, freilich nicht bloss um ihrer methodischen Fassung willen, sondern zugleich als Ausdruck seiner Persönlichkeit. Beides aber hängt in gegenwärtigem Falle tiefer an einander, als man bei dem ersten Blicke es meinen sollte. Der praktisch Begeisterte, wenn er zugleich systematischer Denker ist, muss auch die ein-

zelne praktische Idee an der höchsten, absoluten befestigen wollen. Dies hat Fichte stets und fast im Uebermasse gethan: selbst wenn er vom wahrhaften Wesen des Gelehrten handelt, geht er bis in den Ursprung desselben aus der göttlichen Idee zurück.*)

Im Synthetischen liegt ebenso das Princip der Einheit, als zugleich das der Sonderung oder der in sich selbst sich gliedernden Einheit. Hierdurch wird schon Fichte's allgemeinstes Verhältniss zu Kant bezeichnet: nicht nur die Einheit des theoretischen und praktischen Theiles der Philosophie wurde angestrebt, welche bei Kant vollständig auseinander fielen, sondern die Forderung machte sich geltend, Recht und Sittlichkeit aus Einem Principe zu begreifen, aber sie zugleich in ihrer relativen Selbstständigkeit gegen einander zu erhalten, während bei Kant Anfangs, wie sich zeigte, das Recht als ein Anhang zum Sittengesetze behandelt wurde, als äusserliches Zwangsgesetz der innern Gesinnung und ihren Gesetzen gegenüber; — nachher aber durch die kritische Betrachtung der positiven Rechtsbestimmungen dies Gebiet ihm so sehr in die Breite wuchs, dass die Rückbeziehung auf die Ethik völlig in den Hintergrund gedrängt wurde. Dies nun stellte sich bei Fichte in's Gleichgewicht durch die Nachweisung, wie nicht nur das Recht neben der Sittlichkeit selbstständig bestehen könne, sondern wie beide Sphären eine einzige Welt vernünftiger Freiheit ausmachen, ein durch Freiheit geschaffenes und immer weiter auszuschaffendes geistiges Universum. Dabei wurde jedoch in der weitern Entwickelung seines Systemes das teleologische Verhältniss zwischen beiden Gebieten (überhaupt ein wichtiger und durchgreifender Begriff in Fichte's späterer Philosophie) immer entschiedener ausgebildet: das Recht und seine Verwirklichung ist nur die vorangehende Bedingung, um das Reich der Sittlichkeit zu verwirklichen. Aber eben darum, weil die Freiheit nur negativ in ihm realisirt ist, kann keine der Rechtsbe-

*) „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten": erste und zweite Vorlesung. (Sämmtliche Werke, VI. S. 350 — 371.)

stimmungen für den letzten Zweck, überhaupt für ein Unbedingtes gehalten worden: alles Recht hat nur die Bedeutung — und dies ist seine höchste — mittelbar der Sittlichkeit zur Verwirklichung zu dienen.

Dies die allgemeine Grundansicht Fichte's, durch welche er sich nicht sowohl von Kant unterscheidet, als vielmehr schärfer und bewusster ausgeprägt hat, was für Kant als halb verborgene Prämisse im Hintergrunde blieb.

Hieran schliesst sich die weitere Nachweisung, wie für Fichte selbst in der Entwickelung seines Systemes durch seine beiden Stadien dies Verhältniss immer bestimmter hervorgetreten sei. Zweckmässig ist es dabei, die zweite Gestalt seiner praktischen Philosophie, namentlich seiner Rechtslehre, ausführlicher zu behandeln, als die erste: sie ist nicht nur die ausgebildetere, sondern die unbekanntere, oder vielmehr sie ist, bis auf die neuesten Berichterstatter hin, völlig unbekannt und unbeachtet geblieben.

45.

Vor allen Dingen haben wir uns in das höchste Princip seiner ganzen Weltansicht (nach ihrer ersten Gestalt) zurückzuversetzen: in ihm liegt zugleich der Gedanke der Einheit, aus welcher ebenso der Rechtsbegriff, als der der Sittlichkeit hervorgeht. So wie nämlich diese Einheit im wirklichen Bewusstsein sich vollzieht, treten auch jene beiden Begriffe in dies Bewusstsein ein; nicht als vollzogene, reale (was sie den empirischen Vorstellungen gleichsetzen würde), sondern als schlechthin vollziehbare, unbedingt geforderte: dies ist die Apriorität, überempirische Ursprünglichkeit derselben.

Das einzige Absolute, worauf alles Bewusstsein und alles Sein sich gründet, ist reine Thätigkeit. Diese erscheint, zufolge des Grundgesetzes des Bewusstseins, dass das Thätige nur als vereinigtes Subject und Object (Ich) erblickt werden könne, als Wirksamkeit auf Etwas ausser mir, mithin als eines Subjects auf ein Objectives. Hiermit ist sogleich ein Doppelverhältniss jener beiden Glieder gesetzt. Das Subjective und Objective wird vereinigt und als harmonirend angesehen

zuerst also, dass das Subjective aus dem Objectiven folgt, sich nach ihm richtet: ich erkenne. Wie wir zur Behauptung einer solchen Harmonie kommen, untersucht die theoretische Philosophie. Sodann wird beides als harmonirend angesehen so, dass das Objective aus dem Subjectiven, ein Sein aus meinem Begriffe (dem Zweckbegriffe) folgen soll: ich wirke. Woher die Annahme einer solchen Harmonie entspringe, hat die praktische Philosophie nachzuweisen. Alles, was im ganzen Umfange dieser Verhältnisse enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an einerseits, bis zum rohen Stoffe der Welt, dem Objecte jenes Zweckbegriffes, andrerseits, sind bloss vermittelnde Glieder jener Grunderscheinung, mithin selbst auch nur Erscheinungen. „Das einige rein Wahre ist meine Selbstständigkeit".*)

Hiermit ist nun das endliche Ich abgeleitet aus dem reinen, absoluten. Durch den ursprünglichen Selbstverwirklichungsact des absoluten Ich, der reinen Vernunft (Intelligenz) als Bewusstsein wird es schlechthin zum endlichen, aber da es seiner innern Realität nach ein unendliches ist, entwickelt es sich vielmehr zu einem Systeme von endlichen Ichen (Bewusstseins- oder Individualitätspunkten). Jedes derselben ist mit seinem Bewusstsein in der gemeinsamen Sphäre eines als Nichtich Gefühlten fixirt: dies ist die für alle Iche Eine Sinnenwelt.**)

---

*) „System der Sittenlehre" 1797: Einleitung S. I XVI. (S. W. IV. S. 1 — 12.) Vgl. S. 23 (29.) §. 4. (S. W. I. S. 123).

**) „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794, §. 4 (S. W. I. S. 123 ff.). Die Ableitung des Individuum aus dem absoluten Ich fallt eigentlich erst in das Naturrecht, welches die Bedingungen der Individualität (es sind die „Rechte") zu entwickeln hat. Am Klarsten hat Fichte übrigens das Verhältniss von absolutem und individuellem Ich in seinem Systeme bezeichnet in seiner „zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre" (1797): Die Ichheit (in sich selbst zurückkehrende Thätigkeit, Subject-Objectivität) wird ursprünglich dem Es, der blossen Objectivität entgegengesetzt. Auf dieses Es, zunächst blosses Object, wird nun ferner der in uns selbst gewordene Begriff der Ichheit übertragen und damit synthetisch vereinigt; und dadurch erst entsteht uns ein Du. Der Begriff des Du, überhaupt anderer Individuen, ist ein Es, das Ich ist. (S. W. I. S. 502). Welches nun die Bedingungen sind,

Aber ebenso unmittelbar wohnt dem endlichen Ich das Bewusstsein der Selbstständigkeit bei, die aus seinem Ursprunge stammt, dem absoluten Ich. Sie zeigt sich in ihrer unmittelbaren Form als der Trieb, welcher das Ich dem Gefühlten entgegenführt, um es sich anzueignen und handelnd und wirkend sein individuelles Gepräge ihm aufzudrücken; denn nur im Handeln wird das Ich seines Triebes sich bewusst: — die allen Ichen gemeinsame, aber sie individualisirende Welt der Freiheit. Das endliche Ich ist daher Einheit von materiellem Gefühle und von Trieb und diese sind die stets in einanderwirkenden Grundlagen alles Bewusstseins. Das Princip des Praktischen ist in seiner unabtrennbaren Verflechtung mit dem Theoretischen nachgewiesen worden.

Die endlichen Iche sind daher gleich ursprünglich hineingestellt in den Gegensatz einer Welt durchaus bestimmter „materialer Gefühle“ und einer erst „intelligenten“ Welt der Freiheit. In dieser jedoch wohnt allein die Individualität des Ich: nur aus seiner Freiheit stammt alles Individualisirende des Menschen. „Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist absolut, selbstständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ohne sein Zuthun schlechthin Nichts: was es werden soll, dazu muss es sich machen“. Es erzeugt sein Sein, wie seine Selbstständigkeit (beide sind in der Wurzel Ein und dasselbe) nur durch die eigene unablässige That.*) Der Kan-

durch den wir genöthigt werden, mit der Vorstellung eines gewissen Es zugleich die Vorstellung Ich zu verbinden, weisst, wie gesagt, die praktische Philosophie nach, und so entsteht eigentlich erst auf dem Augpunkte des Bewusstseins, den sie betrachtet, eine Individuenwelt. Dass jedes Individuum leiblich bestimmt sei, wird erst im „Naturrechte“ deducirt (S. W. III. S. 56 ff.). So in der ältern Wissenschaftslehre. Bei den spätern Darstellungen derselben, bereits in der nächsten, ursprünglich für die Oeffentlichkeit bestimmten vom J. 1801, (S. W. II. „Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801“ §. 37, §. 39, 6, §. 40, 43) wird das Individuelle schon auf dem Reflexionspunkte des unmittelbaren theoretischen Bewusstseins, des „Gefühls“ abgeleitet. Die reine, absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven kann sich nur in unendlichen Bewusstseins- oder Individualitätspunkten verwirklichen, was eben die endlichen Iche sind.

*) Sittenlehre S. 39 — 50. Vgl. „über die Würde des Menschen“ 1794, in den S. W. I. S. 412—416.

tische Begriff von Autonomie, der bei ihm nur die negative Bedeutung hatte, dass das Ich im Handeln schlechthin unabhängig von allem Triebe sich bestimmen könne, ist von Fichte in's Allgemeine und Positive erhoben: Alles, was es eigentlich ist, im Denken und im Wollen, wird es nur kraft jener Autonomie, und der Trieb ist selbst nur der unmittelbarste Ausdruck, die ursprünglichste Bewusstseinsform für dieselbe.

46.

Hiermit ist nun ganz und vollständig schon das Princip des Rechts- und des Sittengesetzes abgeleitet.

Das vernünftige Wesen kann sich im Selbstbewusstsein nur als Individuum setzen, als Eines unter mehrern.*) Sich setzend, setzt es auch Andere: — dies treibt Fichte bis zu dem Satze, „dass die Person sich keinen Leib zuschreiben könne, ohne ihn als unter den Einfluss einer Person ausser ihr zu setzen und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen".**) Seine Freiheit setzend, setzt es daher auch diese ursprünglich so, dass es gleichmässig die Freiheit des Andern in diesem Begriffe mit umfasst.

Hieraus ergeben sich zwei Sätze, welche in genau bedingendem Verhältnisse zu einander stehen. Die Idee meiner Freiheit schliesst an sich schon den Begriff einer Gemeinschaft Aller ein. Ich kann daher meine eigene Freiheit nicht denken ohne die Freiheit der Andern mitzudenken, d. h. ohne die meinige durch die der Andern beschränkt zu denken.

Dies ursprüngliche und innerlich nothwendige Denken meiner Freiheit, lässt nun aber in Bezug auf die sich verwirklichende Freiheit — eben weil sie Freiheit ist — eine doppelte Auffassung und damit einen Gegensatz des Handelns zu. An sich soll ich nach diesem nothwendigen Denken handeln; sonst käme mein Handeln mit meinem Denken, ich sonach mit mir

*) Vgl. die Anmerkung auf der vorigen Seite.

**) Grundlage des Naturrechtes 1796 in den S. W. III. S. 61.

selber, in Widerspruch. Ich bin im Gewissen — durch mein ursprüngliches Wissen, wie es sein soll — unbedingt verbunden, meine Freiheit zu beschränken. Dies der Standpunkt des Sittengesetzes.

Aber aus dem nothwendigen Widerspruche meiner mit mir selbst im Denken, aus meinem Conflicte mit dem Gewissen folgt noch nicht, dass auch die That der Freiheit, mein Wille und mein Handeln, von ihm frei sein müsse. Nichts ist auch factisch gewöhnlicher, als der innere Zwiespalt mit sich selbst, dass wir das vom eignen Urtheil Misbilligte thun, das Gebilligte unterlassen. Aber dazu kann jeder gezwungen werden, es zuzugeben, ja innerlichst anzuerkennen, dass Andere das Recht haben, diesen Widerspruch aufzuheben, d. h. ihn zu zwingen, von jenem Handeln abzulassen, sofern er in einer gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit mit ihnen leben will.

Dies ist das Princip und zugleich die absolute Gränze des Rechtsgesetzes. Im Sittlichen ist der Freie unbedingt gebunden, durch sein Gewissen: im Rechte nur bedingungsweise, unter der von ihm übernommenen Voraussetzung, in Gemeinschaft mit Andern zu leben. Wenn er seine Willkür nicht beschränken will, so kann ihm auf dem Gebiete des Naturrechts Nichts entgegengehalten werden, als dass er sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müsse.*)

Der Begriff der Individualität ist daher ein Wechselbegriff, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das gleiche Denken im Andern, bedingt ist. Er ist demnach nie bloss mein, sondern meinem eignen Geständnisse und dem Geständnisse des Andern nach, mein und sein; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewusstsein vereinigt werden in Eines und durch den überhaupt eine Gemeinschaft gesetzt ist, deren Wesen darin besteht, dass, so gewiss ich mich als Individuum setze, ich auch allen mir bekannten vernünftigen Wesen in allen Fällen des gegenseitigen Han-

*) „Naturrecht“ a. a. O. S. 7 — 12. Vgl. S. 47 ff.

delns anmuthen muss, mich selbst für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, und meinerseits das Gleiche zu thun.

Auch die individuelle Freiheit ist daher nur eine besondere Seite jenes Wechselbegriffes. Sie ist nach ihrem wahren (widerspruchlosen) Begriffe nur diejenige, neben welcher die Freiheit aller Andern auf gleiche Weise bestehen kann. Ich muss meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit von des Andern Freiheit beschränken, unter der Bedingung, dass dieser das Gleiche thut. Dies ist das Rechtsverhältniss und die eben aufgestellte Formel ist das Rechtsgesetz.

Dies Verhältniss ist aus dem Begriffe des Individuums hergeleitet. Vorher ist jedoch der Begriff des Individuums als Bedingung des Selbstbewusstseins überhaupt erwiesen worden. Mithin ist der Begriff des Rechtes selbst fernere Bedingung des Selbstbewusstseins. Folglich ist dieser Begriff apriori, aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deducirt.*)

Hierdurch wird zugleich erklärt, wie der Rechtsbegriff mit schlechthin ursprünglicher Macht das Urtheil Aller beherrschen, auf eine ebenso kategorische Weise sich ankündigen könne, wie das Gewissen. Jeder darf sicherlich voraussetzen, dass der Andere, sofern er das Gebiet seiner Freiheit überschritten, ein Rechtswidriges begangen hat, bis in die Strafe hinein die Rechtmässigkeit des Zwanges anerkennt, welche ihn in seine Schranken zurückbringt. Es ist die „praktische Macht des Syllogismus“.**)

47.

So ist das Rechtsbewusstsein an sich ein schlechthin ursprüngliches und unwiderstehliches; — (was Rechtssinn, Gerechtigkeitsgefühl u. dgl. genannt worden ist): dennoch, wenn es als Rechtsgesetz in wirkliche Ausübung tritt und ein Rechtsverhältniss begründet, geschieht dies nur unter Bedingungen, und zwar unter der doppelten: theils der Wechselwirkung

*) Naturrecht a. a. O. S. 50—53.

**) Ebendas. S. 49, 50.

freier und vernünftiger Wesen unter einander; theils dass jeder jenem Gesetze der wechselseitigen Einschränkung der Freiheit sich wirklich unterwerfe. — Freiheit besitzt demnach jeder schlechthin unbedingt. (Auch nach Fichte wäre demnach von keinem Rechte zur Freiheit zu reden: vgl. oben §. 44. und das „Naturrecht" a. a. O. S. 112). Rechte dagegen erhält jeder nur bedingungsweise, unter der Voraussetzung, dass er die aller Andern anerkennt; — also nur innerhalb eines gemeinen Wesens. „Alle positiven Rechte auf Etwas gründen sich auf einen Vertrag".*)

Hiermit muss aber das Recht, so gewiss es über Allen steht, auch über jedes Einzelnen Freiheit hinausgerückt sein: es muss eine selbstständige, objective Macht bilden, gegen welche jede Willkür und Macht des Einzelnen in Nichts verschwindet. Das Gesetz selbst muss zugleich die Obergewalt, die Obergewalt muss das Gesetz sein, und ich muss bei meiner Unterwerfung mich überzeugen können, dass es völlig unmöglich sei, dass je eine Gewalt, ausser der des Gesetzes sich gegen mich richte. Die von der Rechtslehre zu lösende Aufgabe ist daher die: wie das Rechtsgesetz jene unbedingte Macht werden könne? Die ganze Rechtslehre ist nach Fichte, wie der Erfolg ausweist, eigentlich nur die Lösung dieser Aufgabe.

Aber diese Aufgabe wird überall auf unmittelbare Weise gelöst, wo überhaupt eine Vereinigung vernünftiger und freier Wesen stattfindet: das Einzigmögliche, wofür ihr Wille sich vereinigt, kann nur das Recht sein. Indem sie zugleich, jedoch in bestimmter Anzahl, mit bestimmten Neigungen, Beschäftigungen u. dgl. bei einander sind: kann dies durch ihre Vereinigung gemeinsam gewollte Recht zugleich niemals ein bloss abstractes, sondern es muss ein genau bestimmtes und organisirtes sein: ein positives Gesetz in Anwendung auf alle jene Verhältnisse. Jede frei gewollte Vereinigung demnach kann nur die zum Rechte, d. h. zur unbedingten Beobachtung der positiven, die Freiheit der Vereinigten in allen ihren Verhältnissen re-

*) Naturrecht a. a. O. §. 8 S. 92 ff., §. 22 S. 383.

gelnden Gesetze sein. Es ist dabei nicht nöthig, dass Jeder seine Einwilligung dazu ausdrücklich äussere oder besonders vollziehe — dass ein „Gesellschaftsvertrag“ wirklich geschlossen werde. Das blosse Dasein in der Vereinigung lässt die stillschweigende Einwilligung jedes Einzelnen schon voraussetzen. Ebenso wenig hängt der Inhalt des Gesetzes von der Willkür oder von der individuellen Einwilligung des Einzelnen ab, um für ihn erst dadurch gültig zu werden: er ist den Vereinigten durch die Rechtsregel und durch ihre bestimmte physische Lage gegeben, wie durch die zwei Factoren das Product gegeben ist; ein jeder Verständige kann es finden.*)

48.

So ist es keine Frage, dass in einer solchen Vereinigung der gerechte Wille, wenn er sich in Handlung setzte, nicht stets übermächtig sein würde gegen den ungerechten, da jener der Wille der Vereinigung, dieser nur der von Einzelnen sein kann. Nur das kann in Frage kommen, wie es einzurichten wäre, dass dieser Wille der Gemeine zugleich auch stets thätig sei und sicherlich in Wirksamkeit trete, sobald ein ungerechter Wille zu unterdrücken ist? Eine solche Einrichtung, durch welche der Wille des gemeinen Wesens erst Realität erhielte, das gemeine Wesen selber erst zur Wirksamkeit käme — lässt sich nur unter der weitern Voraussetzung denken, wenn Jeder unbedingt frei wäre in Allem, was das Gesetz nicht verbietet, wenn jede Handlung eines Jeden ein allgemeingültiges Gesetz wirklich in sich schlösse. Dann sind in jeder Ungerechtigkeit, welche geschieht, Alle verletzt: jede Vergehung ist ein öffentliches Unglück, eine Vergehung gegen Alle, und so muss es die erste Angelegenheit Aller sein, mich zu schützen, mir zu meinem Rechte zu verhelfen und das Unrecht zu bestrafen. Bei einer solchen Einrichtung würde das Gesetz stets wirken, aber auch nie seine Gränzen überschreiten, weil das Ueberschreiten derselben, das ungerechte Urtheil gegen den Einzelnen, abermals ein Alle treffendes Unrecht wäre.

*) Naturrecht a. a. O. S. 101 — 108.

Dies erst, dies aber auch vollständig und ganz, giebt den Begriff des gemeinen Wesens oder des Staates: darin ist zugleich die Grundlage des Staatsbürgervertrages gegeben, durch welchen jene wechselseitige Garantie Aller für Alle verwirklicht wird, zufolge deren Jeder in seinen Rechten vollkommen geschützt ist oder im Fall einer Rechtsverletzung sicherlich rechtliche Genugthuung erhält. *)

Dies in Fichte's erster Rechtslehre sein Deductionsprincip des Staates: er ist lediglich Rechtsanstalt, aber der begriffsmässige Staat die höchste und vollkommenste Rechtsanstalt. Was aus diesem Begriffe für den Staatszweck folgt, ist erschöpfend und mit grosser Consequenz abgeleitet; aber nach diesem Begriffe selbst ist der Staat, auch nach seinen höchsten Leistungen, doch nur der Garant des „Mein und Dein", des Eigenthumes in weitestem Sinne, wie in der Kantschen Auffassung, d. h. der unbedingte Schützer der freien Handlungen, welche, innerhalb des allgemeinen Vertragsverhältnisses, unbeschadet der Freiheit aller Andern bestehen können, die daher möglicher Weise zwar rechtlicherlaubte, also den unbedingten Rechtsschutz des Staates geniessende, dennoch sehr ungerechte sein können. Hiermit jedoch wäre der Staat am allerwenigsten, was er nach Fichte's allgemeiner Ueberzeugung sein sollte, nothwendiges Mittel und negative, äusserlich schützende Bedingung zur Verwirklichung eines Reiches der Sittlichkeit, denn er könnte mit seinem Rechtsschutz der Vertragsverhältnisse auch Ungerechtes zu schützen bekommen. Noch mehr: es lässt sich überhaupt kein innerer, directer Uebergang finden zwischen jenem negativen Nichtunrechtthun, jenem Vermeiden alles Desjenigen, welches in Folge eines Zwangsrechtes vom Staate mir auferlegt werden könnte, und zwischen irgend einer positiven, sittlichen Leistung von meiner Seite. Auch auf die Gesinnung, in welcher alle Sittlichkeit ihren Grund hat, übt jener allgemeine Rechtsschutz gar keinen bedingenden Einfluss aus: ein solcher Staat, der mit strengster Handhabung des

*) Naturrecht a. a. O. S. 108 — 110 §. 16. S. 150 — 187.

Zwangsrechtes jede Vertragsüberschreitung bestraft, kann ebenso gut aus klugen, die Rechtsformen beobachtenden Selbstsüchtlingen, als aus einer Gemeinschaft sittlicher Wesen bestehen. Ja die Voraussetzung, dass sie jenes Erstere sein können, macht Fichte in der That: nach ihm kümmert sich der rechte, seines kräftigen Rechtsschutzes bewusste Staat mit Nichten um die Gesinnung seiner Staatsangehörigen; denn er ist sicher, dass jede Uebertretung unnachsichtliche Strafe finde, er bändigt sie mit höchster Gewalt. Hiermit kommen wir aber aus den Cirkel des Zwanges und der Zwangsrechte nicht heraus in die höhere, durch eine tiefe Kluft davon geschiedene Sphäre der Sittlichkeit, welche nur in freier Leistung sich bethätigt. Der Staat und seine Gesetze, bloss also betrachtet und nur Solches leistend, wären in der That von sehr zweideutigem Belange: sie würden den Schlechten, aber Besonnenen, Rechtsgewandten ebenso oft schützen müssen, als den guten Absichten des Sittlichen hindernd in den Weg treten, welcher ein höheres Gebot der allgemeinen Gerechtigkeit einem blossen Vertragsverhältnisse zuwider durchsetzen will, welches zwar legal sein mag, aber in seinen Wirkungen unsittlich ist.

49.

Endlich wäre ein solcher Staatsbegriff im Resultate wenig verschieden von der Theorie, welche wir bei Schmalz gefunden haben und gegen die Fichte selbst sich so energisch erklärte (§. 34). Ob der Staat aus den zusammentretenden Grundeigenthümern gebildet werde, oder ob er überhaupt keinen umfassenderen Zweck habe, als die Eigenthumsverträge zu garantiren, ist lediglich ein minder oder mehr zur Klarheit und zur begriffsmässigen Consequenz erhobener Ausdruck desselben Princips, derselben Grundansicht vom Staate, dass er nur den eigennützigen Interessen der Individuen zu dienen habe.*) So lange an deren Stelle nicht von Grund aus ein anderes Princip tritt, bleibt es bei untergeordneten Verbesserungen und halben Maassregeln, und am allerwenigsten kann der Staat von

---

*) Vgl. Fichte's Naturrecht a. a. O. S. 150. 151.

solchen Gesichtspunkten aus als die wesentliche Vorstufe, als die integrirende Bedingung zu einer sittlichen Gemeinschaft begriffen werden. Von hier aus führt keine Brücke in die Welt der Sittlichkeit hinüber, und es ist Täuschung zu wähnen, dass eine Gesellschaft gebildeter, aber durch Furcht oder Selbstsucht in ihrem Handeln gebändigter Menschen vorbereiteter dazu sei, sittliche Maximen in sich aufzunehmen, als der rohe Naturwuchs einer noch uncultivirten Menschheit, Es ist wahr, dass weder Kant noch Fichte dies behauptet; aber eben so sicher ist, dass es in der Consequenz ihrer Ansichten vom Staate, als lediglich zwingender Rechtsanstalt, enthalten sei.

So ergibt sich noch allgemeiner, dass die Kantisch-Fichtesche Formel für den Rechtsbegriff: dass Jeder seine Freiheit nur zu denken habe als beschränkt durch die der Andern (§. 45. 46), zwar richtig und allgemeingültig, aber viel zu eng und eingeschränkt sei, um alle, auch nur in den Bereich des Staates fallenden Handlungen darnach zu bestimmen; dass aber noch entschiedener dies die niederste, ungenügendste Ansicht vom Wesen des Staates erzeuge.

Da ist es nun interessant zu sehen, wie Fichte schon in seiner frühern Rechtslehre, eben weil ihm schon der höhere, durch alle praktischen Ideen hindurchgreifende Begriff des Staates vorschwebte, zu unwillkürlichen Inconsequenzen und Hinausgriffen über das eigene Princip genöthigt wurde. Bei Kant findet sich dergleichen noch nicht: theils war seine Untersuchung fragmentarischer; der Abschnitt über das Privatrecht hängt nur lose und äusserlich mit seiner Staatsrechtslehre zusammen, und noch weniger hat er die allgemeinere Frage nach dem Verhältnisse des Staats zur sittlichen Gesellschaft berührt, weil er überhaupt von der letztern noch keinen vollständigen Begriff hatte. Noch weniger wüssten wir aus der Reihe der Rechtslehren nach Kants Principien einer erheblichen Förderung dieser Frage zu erwähnen.

Anders bei Fichte: allmählich und wie unvermerkt, indem er auf dem Grunde der Lehre von den Urrechten und Zwangsrechten der freien Individuen die äusseren Formen des Staates

construirt, verschwindet ihm jene bloss äusserliche Bedeutung des Rechts, dass es gegenseitige Sicherheit vor den Eingriffen der selbstsüchtigen Freiheit gewähren solle, und der weit positivere Begriff des Rechts, als eines Willens der Gemeinschaft, stellt sich ein, womit die Schranke, die jenen Begriff bei Kant umschloss, vorerst gelüftet und derselbe einer durchaus veränderten Fassung entgegengeführt wurde, welche er aber erst in der zweiten Gestalt des Systems erhalten hat.

Wir können nunmehr den Gang der Fichteschen Rechts- und Staatslehre in ihrer ersten Gestalt in kurzem Ueberblicke darlegen, nachdem wir seine frühesten Ansichten über Recht und Staat aus seiner politischen Schrift: „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution" (1793) nach ihren Hauptzügen hier eingeschaltet haben.

50.

Die erwähnte Schrift hat für die Geschichte seines Systems das Interesse, dass sie es in seiner noch embryonenhaften Gestalt mehr errathen lässt, als es vollständig zeigt, und dennoch eine sehr bestimmte und bis in's Einzelne eingehende Anwendung seiner Principien versucht. Eben darum konnte die letztere weit weniger selbständig sein, als wenn der Verfasser sich dieser Principien schon klar bemächtigt gehabt hätte. In der That finden wir daher ein näheres Anschliessen an Rousseau und an Kant, von welchem Letzteren er sich später unabhängig machte, während er den Erstern in seiner Rechtslehre sogar widerlegt. *)

*) Um so merkwürdiger ist das Geständniss von dem gewaltigen Einflusse, den Rousseaus Geist auf ihn gehabt habe: „durch Rousseau geweckt, hat der menschliche Geist ein Werk vollendet: — — er hat sich selbst ausgemessen" („Beiträge" etc. in den sämmtl. Werken VI. S. 71. 72.). Zwar meint Fichte mit diesem Werke überhaupt die von Kant gegründete Transscendentalphilosophie; aber der weitere Zusatz, dass durch jenen Geist geweckt „junge kraftvolle Männer die gänzlich neue Schöpfung der menschlichen Denkungsart, die dieses Werk bewirken muss, hervorbringen werden", zeigt doch, dass Fichte neben Kant auch Rousseau einen bestimmten Antheil einräumte an der Umschaffung der Zeit durch jene mächtige Kantische Entdeckung.

Alle Fragen vom Rechte — und die Frage nach der Rechtmässigkeit einer Revolution fällt da hinein — gehören durchaus nicht vor den Richterstuhl der Geschichte, sondern die Norm dafür liegt allein in unserem Selbst, wie es ohne allen empirischen Beisatz ist, „in der Form unseres reinen Selbst“ (welches hier wohl auch schon das „reine Ich“ genannt wird). Es spricht sich in dem schlechthin Seinsollenden oder Nichtseinsollenden am Ursprünglichsten aus; demzufolge will es auch, dass alle empirischen Zustände ihm adäquat gemacht werden; es ist desshalb Gebot, und zwar, als „reine Form der Vernunft in allen Geistern“ ist es allgemeines Gebot, d. h. Gesetz: es ist das Sittengesetz. *)

Dieser höchste und allein unbedingte Maassstab muss nun auch allen öffentlichen Verhältnissen angelegt werden. Aus ihm folgt aber mittelbar das Recht eines Volks, seine Staatsverfassung zu ändern. Ein Jeder ist rechtlich befugt, seine veräusserlichen Rechte zu verschenken oder (woraus der Vertrag hervorgeht) zu vertauschen. Das Letztere ist im Staatsvertrage geschehen. Wer aber in denselben eintritt und so Bürger eines Staates wird, legt jenes Gesetz sich selber auf und übernimmt freiwillig dessen Beobachtung. Politische Freiheit ist „das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als welches man sich selbst gab. **) — Wenn es nun auch historisch keinen Zeitpunkt gab, wo ein Staat durch Vertrag entstanden wäre — der Ursprung der Staaten liegt vielmehr in der Unterdrückung durch den Mächtigeren: — so muss man doch vernunftgemäss ihn als ein Vertragsverhältniss ansehen, in welches der Mensch aus seinem reinen „Naturstande“ (dieser ist aber nicht der rohe und wilde, sondern als der einer reinen Menschennatur, als Vernunftstand anzusehen) eingetreten sei. Einestheils folgt daraus, dass der Staat einem Zustande immer näher geführt werden müsse, der gerechten Vertragsverhältnissen entspricht, d. h. wo Rechte und Pflichten sich vollkommen entsprechen.

---

*) „Beiträge“ a. a. O. VI. S. 58—61. Vgl. S. 87. 88. u. s. w.

**) „Beiträge“ a. a. O. S. 80—84. S. 101. Note.

Schon hieraus ergibt sich die Veränderlichkeit des Staatsvertrages. Anderntheils, wollte man seine Unveränderlichkeit behaupten, so würde den Bürgern zugemuthet, auf ein unveräusserliches Recht zu verzichten, das nämlich, überhaupt einen Vertrag zu schliessen. Dies wäre an sich schon ein Widerspruch.

Aber noch mehr: die wahre Bedeutung des Staates ist, seine Bürger zur Cultur zu erziehen, oder eigentlicher zu veranlassen, dass sie sich selbst cultiviren. Die Unveränderlichkeit des Staatsvertrages wäre daher schon darum widersinnig, weil es eine Regierungsform gibt, welche mit vollendeter Cultur unverträglich ist. Dies ist die absolute Monarchie; ihr höchster Zweck ist Alleinherrschaft des monarchischen Willens im Innern, sowie möglichste Verbreitung ihrer Macht nach Aussen, beides Zwecke, welche keine Freiheit des Bürgers zulassen, und so ist die absolute Monarchie durchaus unverträglich mit den Grundbedingungen der Cultur. So wäre die Cultur nie zu vollenden, wenn diese Verfassung als unveränderlich betrachtet werden müsste. *) Darum muss Jedem für sich das Recht zugestanden werden und so es Alle wollen, auch Allen, aus dem bisherigen Staatsvertrage herauszutreten und einen neuen einzugehen. In dem letztern Falle ist die Revolution rechtmässig vollendet. —

Nach dieser Ableitung entsteht der Staat nur aus einer besondern Geltung des Vertrages und wird in den engsten Raum eingeschlossen. Diese Consequenz verleugnet Fichte so wenig, dass er sie sorgfältig auseinandersetzt und die entschiedensten Schlüsse darauf gründet. Der Mensch im Staate lässt sich nach vielerlei Beziehungen betrachten: zuvörderst isolirt, mit seinem Gewissen, dem Sittengesetze, „insofern es sich bloss auf die Geisterwelt bezieht": in dieser Rücksicht ist er Geist

*) „Beiträge" etc. S. 89—108. Den letzten Gegenstand, die Unverträglichkeit freier Culturentwicklung mit absoluter Monarchie, verfolgt Fichte weiter in seiner gleichzeitig (1793) verfassten Flugschrift: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten" (S. W. VI. S. 2—35.).

und kein Fremder kann sein Richter sein. Sodann in Gesellschaft, unter seines Gleichen: hier ist er Mensch, und sein Gesetz ist abermals das Sittengesetz, aber „inwiefern es die Welt der Erscheinungen bestimmt und Naturrecht heisst.“ (Hiermit wird also das Rechtsgesetz und Sittengesetz noch nicht von einander geschieden, sondern ganz, wie bei Kant (vgl. §§. 28—30.), allein durch den Unterschied der Sphäre der Freiheit bedingt: die Rechtslehre gibt das Gesetz für die Handlungen, das Moralgesetz für die Maximen.) „Vor diesem äussern Gerichtshofe ist Jeder sein Richter, mit dem er lebt.“ — Jetzt schliesst er Verträge: sein Gesetz bei denselben ist die freie (vom Gesetz befreite) Willkür. Verletzt er durch Zurückziehung seiner Willkür die Freiheit des Andern, so fällt er unter das Gesetz zurück und er wird nach dem Gesetze gerichtet. „Er kann solcher Verträge schliessen, so viele und so mancherlei er will. Er kann unter ihnen auch den besondern Vertrag Eines mit Allen und Aller mit Einem schliessen, den man den Bürgervertrag nennt. Inwiefern er in diesem Vertrage steht, heisst er Bürger. Das Feld dieses Vertrags ist ein beliebiger Theil der freien Willkür.“ — „Soll ich überhaupt einen Vertrag schliessen können, so muss ich ihn als Mensch schliessen: als Bürger kann ich es nicht.“ *)

Diese letztere Auffassung war es nun eben, die Fichte nachher völlig aufgab und die ihn überhaupt späterhin die darauf gebaute weitere Theorie und das ganze Werk zurücknehmen liess. **) Alles Recht ist Staatsrecht, alle Verträge fallen daher innerhalb des Staates und setzen ihn voraus: dies ist der Hauptsatz seiner Rechtslehre und hiermit hat er die Rousseausche Theorie widerlegt, die Kantische erweitert und befestigt.

So weit, was die Unvollkommenheiten seiner Staatslehre in diesem Werke betrifft. Ganz davon unabhängig sind jedoch seine Urtheile über einzelne politische Gegenstände, deren tref-

*) „Beiträge“ S. 31—35.

**) Mittelbar ist dies durch Fichte geschehen, durch seine „Rechtslehre“; direct und ausdrücklich in seiner „Gerichtlichen Verantwortungsschrift“ (S. W. V. S. 287—289.).

fende Kraft und einleuchtende Wahrheit noch jetzt in voller Geltung bleibt. Namentlich ist das Widersinnige eines Erbadels (dem natürlich sich bildenden Adel der Meinung gegenüber) und der darauf gegründeten Ansprüche auf gewisse Vorrechte im Staate so erschöpfend gezeigt worden; ebenso sind die Erinnerungen gegen eine Kirche, die ihre Satzungen zu glauben zu einer Gewissenspflicht macht, so treffend und unabweisbar, dass man auch jetzt noch wohlthut, für gar nicht ausbleibende Gelegenheiten an diese gründlichen Erörterungen zu erinnern.

51.

Wir gehen zu seinen Ansichten vom Staate in der Rechtslehre über.

Nachdem er den allgemeinen Begriff der Freiheit und des Rechts nach den vorher angegebenen Bestimmungen, festgestellt hatte, ergibt sich daraus die Deduction des „Urrechtes." *) Das Urrecht umfasst diejenigen Bedingungen, unter welchen eine Person, als solche, frei ist: es ist das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein, niemals Bewirktes (§. 10). Als solches ist das Urrecht nur die Grundbedingung aller eigentlichen Rechte der Person, das, was sie zu einer rechtsfähigen macht. Und so ist das Urrecht an sich selbst lediglich eine „Fiction", Erzeugniss eines jene Rechtsfähigkeit in einen abstracten Begriff zusammenfassenden Denkens (S. 112). Die weiteren Bestimmungen, welche in der Analyse jenes Begriffes liegen, sind bekannt oder leicht zu finden. Wir übergehen sie hier.

Daraus geht sogleich der weitere Begriff des Zwangsrechtes (§. 13—15.) hervor. Alles Zwangsrecht wird lediglich durch Verletzung der Urrechte begründet. Wer diese angreift, den habe ich um desswillen das Recht, an seiner Freiheit und und Persönlichkeit anzugreifen bis zur Gränze der Compensation, d. h. ihn zu zwingen. Wie aus dieser durch die Wirksamkeit des Zwangsgesetzes hervorgebrachten Abgränzung

---

*) „Naturrecht" §. 9 - 12. S. 111—136.

der Personen und ihrer freien Handlungen von einander der Begriff des Eigenthums (unterschieden von dem des blossen Besitzes) hervorgehe, müssen wir hier gleichfalls übergehen (S. 126—136). Nur dies werde bemerkt: Eigenthum ist überhaupt die Sphäre der freien Wirksamkeit einer Person; desshalb gibt es jeder erst ihre volle Wirklichkeit und Gegenwart als Rechtswesen im Verhältnisse zu den andern Personen. Das Recht auf Eigenthumserwerbung ist daher selbt ein ursprüngliches und unveräusserliches: — die Lehre, welche uns nachher bei Hegel wieder begegnen wird.

Hat jedoch das Eigenthum diese Bedeutung, ist es die eigentliche Rechtssphäre jeder Person, mithin letzter Grund jeder Rechtmässigkeit eines Zwanges: so folgt daraus, dass das Zwangsrecht und alle Zwangsgesetze sich überhaupt nur auf jenes, keinesweges auf weitere Objecte und allgemeinere Verhältnisse erstrecken können. Dies hat sich Fichte auch durchaus nicht verborgen, sondern er spricht mit Entschiedenheit aus: „dass man allerdings ein Zwangsrecht gegen denjenigen hat, der uns an unserm Leib angreift, aber keinesweges gegen den, der uns etwa in den uns beruhigenden Ueberzeugungen stört oder durch sein unmoralisches Betragen uns Aergerniss gibt“ (S. 112). Fichte's weitere Deduction zeigt nun, dass jenes Zwangsrecht nicht vom Einzelnen selber ausgeübt, sondern von diesem auf den Staat übertragen werden müsse, dass dieser allein daher das Recht habe, die Zwangsgesetze in Ausübung zu bringen. Aber auch er hat das Recht nur insoweit, als überhaupt der Begriff und der Ursprung desselben reichen kann, nämlich bis zur Schützung jener äussern Vertragsverhältnisse. Nach diesen Prämissen kann daher Fichte auch dem Staat kein Recht zuerkennen, Unsittliches der bezeichneten Art abzuwehren oder überhaupt für die Sittlichkeit schützend in die Schranken zu treten: denn Sittlichkeit kann nie einem Eigenthums- oder Vertragsverhältniss subsumirt werden. Somit zeigt sich auch von dieser Seite die Mangelhaftigkeit des ganzen Princips klar genug. Ein solcher Staat wäre, nach Fichte's eigenem sehr bezeichnenden Ausdrucke, Nothstaat: die sittliche Gemeinde könnte

desselben entbehren. (Vgl. auch Naturrecht S. 186). Aber in welcher Form der Gemeinschaft soll sie nun existiren, wenn jene Zwangs- und Polizeianstalten überflüssig geworden sind? Offenbar doch auch nur in einem Staate oder gemeinen Wesen. Mithin ergibt sich schon in diesem Zusammenhange das Bedürfniss, den Staat aus einem umfassendern Verhältnisse zu begreifen.

52.

Dies macht sich unmerklich und immer stärker geltend, je weiter bei Fichte die Untersuchung zu den speciellen Begriffen des „Staatsrechtes" (§. 16), und im zweiten Theile oder in dem „angewandten Naturrechte" zu der Lehre vom „Staatsbürgervertrage" (§. 17), von der „bürgerlichen Gesetzgebung" (§. 18—20), von der „Constitution des Staates" (§. 21) fortschreitet. Noch weniger passt der Begriff eines bloss juristischen oder Vertragsverhältnisses auf das Wesen der Ehe und des Eherechts, welche ausdrücklich „als eine natürliche und moralische Gesellschaft" bezeichnet wird (S. 304).

Zuvörderst wird in der Lehre vom „Staatsrechte oder vom Rechte in einem gemeinen Wesen" davon ausgegangen, dass das Object des gemeinsamen Willens die gegenseitige Sicherheit sei. Aber nur um meiner eigenen Sicherheit wegen will ich auch die Sicherheit der Andern. Eigenliebe ist der Grund davon: „Jeder ordnet den gemeinsamen Zweck dem Privatzwecke unter"; und darauf ist eben die Wirksamkeit des Zwangsgesetzes berechnet (S. 150. 151). Der Staat, das gemeine Wesen ist nur der Vollstrecker des gemeinsamen Willens in dieser Beziehung. Fichte kann nicht läugnen, dass dieser Ursprung des Staates und der Grund, wesshalb der gemeinsame Wille Aller ihm gehorcht, nur auf Eigenliebe beruhe, mithin an dieser auch seine Gränze haben müsse.

Er construirt nun den Staat als den durchaus gerechten, durchaus uneigennützigen Willen der Gemeinschaft, als den Vollstrecker nur der Gerechtigkeit. Diese ist der wahrhaft gemeinsame Wille, der da herrschen soll. Damit hat sich jedoch ein höherer Begriff von Recht dem frühern substituirt: die Ge-

rechtigkeit gebietet vielmehr umgekehrt die Unterordnung jedes Privatzweckes unter den gemeinsamen. Dies erhellt noch mehr, wenn wir erwägen, mit welcher Sorgfalt und mit wie complicirten Anordnungen Fichte zu verhindern sucht, dass von der souveränen Macht nicht die Verfassung verletzt werde. Ein Ephorat soll dieselbe überwachen und ihre Handlungen in den Gränzen der Constitutionalität erhalten. Das Ephorat ist die schützende Behörde für das „Volk“, dass seine Rechte nicht verletzt werden und es hat, wenn dies dennoch geschieht von Seiten der höchsten executiven Macht, an das Volk zu appelliren. *) Wie überflüssig dies Alles, wenn der Staat nach Fichte's, wie Kant's ursprünglicher Auffassung nichts mehr sein soll, als eine Anstalt zur „Sicherheit“, ein Schutz vor Raub, Diebstahl, Betrug und allen civilrechtlichen Vergehen, welche aus den Vertragsverhältnissen hervorgehen! Dass diese ihre Strafe finden, dazu bedarf es gar keiner „Constitution“ des Staates, indem die Despotie für diesen Zweck vollkommen ausreichen würde und nach geschichtlicher Erfahrung wirklich ausgereicht, ja als die zweckmässigste dafür sich erwiesen hat. Wer kann ferner das Recht jedes Staatsangehörigen, vor Raub, Betrug u. dgl. vom Staate geschützt zu werden, ein Recht des Volkes nennen? In dieser Beziehung ist Jeder gerade nicht Volk, sondern unterschieden specificirt gegen den Andern, als Grundeigenthümer oder als Gewerbtreibender, Kaufmann u. s. w. Wo vom Volke als solchem und von den Rechten desselben die Rede ist, kommen sogleich Interessen zur Sprache, die über das Eigenthum und den Schutz der „Privatzwecke“ hinausliegen, die allgemeine Güter sind und den Einzelnen über den beschränkt egoistischen Standpunkt in die Sphäre der eigentlichen Freiheit erheben. Erst dann hat das Volk Rechte; erst dann ist die Despotie eine schlechthin unrechtmässige Verfassung geworden!

53.

So kann man sich der Betrachtung nicht erwehren, dass Fichte'n, als er in der Rechtslehre seinen Constitutionsentwurf

*) „Naturrecht“ a. a. O. S. 171. ff.

schrieb, als er sein Werk über die französische Revolution verfasste, in welchem er als den höchsten Zweck des Staates die Cultur des Volkes bezeichnete (§. 50.), eine weit höhere Idee vom Staate vorschwebte, als er vorher in klar erkanntem Begriffe seiner Theorie zu Grunde gelegt hatte. Er ging aus von der Kantischen Vorstellungsweise vom Staate, welche auch die herrschende der früheren Staatsrechtslehren gewesen. Aber selbst bei Kant kündigte sich schon gleichsam sporadisch das Bedürfniss an, eine höhere Ansicht vom Staatszwecke zu gewinnen: seine Lehre von der reinen Republik, als der einzig rechtmässigen Verfassung, seine Ansichten vom Weltbürgerrechte, seine Hoffnungen eines zukünftigen ewigen Friedens (§. 38 — 40) konnten nur auf der Idee einer im Staate zugleich zu realisirenden sittlichen Gemeinschaft beruhen. Fichte, — zunächst auf Kantischem Boden stehend, aber tiefer durchdrungen, als Kant, von den politischen Anschauungen, welche seine Gegenwart ihm darbot und von dem grossartigen Kampfe eines Volkes um seine Rechte, — begann zwar mit dem überlieferten Staatsbegriffe, aber, indem er ihn mit gewohnter Energie durchführte, gewann er Bestimmungen, die weit über ihn hinausführen, ja die ihn in seinem innersten Wesen vernichten und Lügen strafen. Soll allgemeine Gerechtigkeit der Zweck des Staates sein, so ist es falsch, dass er um des allgemeinen Mistrauens willen errichtet sei, dass man „ihm selber nicht trauen dürfe" (Naturrecht S. 166.): das Wollen der Gerechtigkeit im Volke, das Ausüben der Gerechtigkeit vom Staate — dies Wort in seinem strengen und eigentlichen Sinne genommen — ist gar nicht möglich, ohne „Rechtssinn", sittliche Gesinnung in beiden vorauszusetzen. Es ist höchst wichtig, ja praktisch bedeutend für unsere Zeit, gleich hier es einzusehen: dass eine um des gegenseitigen Mistrauens willen gegründete und auf das Gleichgewicht der mistrauisch sich überwachenden Kräfte gestützte Staatsverfassung im Principe begriffswidrig sei und auch praktisch ihren Zweck gerade nicht erreiche.

Dies Geständniss und die darin liegende Selbstwiderlegung

kommt nun bei Fichte selber auf eine sehr prägnante Weise da an den Tag; wo er die Frage untersucht: welche Garantien es gebe, dass sich die Ephoren nicht selber mit der executiven Macht zur Unterdrückung der Volksrechte verbinden?*) Er weiss keine andere Auskunft, als dass das Volk darüber zu wachen habe. Vorher hatte er aber durch gründliche Beweissführung dargethan, dass das Volk seine Souveränität an die öffentliche Macht übertragen habe, dass es also, ausser berufen durch die Ephoren, der Regierung gegenüber gar nicht existire, sondern eine Masse von einzelnen gehorchenden Individuen sei (S. 168. 169. 171). Soll daher das Volk darüber wachen, so heisst dies an die Revolution appelliren (vgl. S. 182 — 187). Um diese aber unmöglich zu machen, sollte gerade die Nothwendigkeit eines Ephorats sich ergeben; dies ist also überflüssig oder ungenügend, und wir befinden uns gerade wieder da, wo wir am Anfange der Untersuchung über Constitution standen. Das ausdrücklich vorausgesetzte gegenseitige Mistrauen, die argwöhnische Ueberwachung des Einen durch den Andern und Aller durch Alle, lähmt vielmehr jede Verfassung in ihrer Wirksamkeit; es ist dies schon der innerste Geist der Revolution und das Zeichen nahender Fäulniss für den Staat. Auch Fichte bezeugt dies, indem er die ganze Untersuchung mit der Bemerkung abschliesst: dass eine Nation, welche so durchaus verderbt sei, um auch in ihren Ausgezeichnetsten, in ihren Ephoren, dergleichen Verschuldungen befürchten zu müssen, kein besseres Schicksal verdiene, als das, welches ihr zu Theil wird (S. 181. 182). Wenn es aber Princip ist, dass auch dem Staate nicht zu trauen sei, ebenso wenig daher auch den Ephoren, so liegt in solchem Verdammungsurtheil etwas sehr Ungerechtes, oder es giebt beredtes Zeugniss dafür, dass auch der Staat, auch die Verfassung des Staates nur auf sittlichem Grunde ruhen könne, dass sie vor Allem auf Vertrauen sich stütze.

---

*) Naturrecht, S. 180 ff.

54.

Hiermit hat sich das Urtheil über Fichte's Rechtslehre in ihrer ersten Gestalt wohl entschieden festgestellt: gerade ihre Consequenz bringt die Nothwendigkeit zum Bewusstsein, über ihr Princip hinauszugehen, ihren Begriff vom Rechte, als nur untergeordnetes Moment, als einen Theil des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit anzusehen, welchen der Staat zu realisiren hat. Diese Nothwendigkeit hat Fichte selber auch in seinen nächsten Werken schon immer entschiedener anerkannt: zuvörderst in seinem darauf folgenden „Systeme der Sittenlehre".*)

Hier wird vor allen Dingen gelehrt, dass es Gewissenspflicht sei, sich mit Andern zu einem Staate zu vereinigen. Ist das Gewissen das erste Motiv zu Errichtung desselben, so wird es doch auch in seinen übrigen Einrichtungen walten und sich durch sie geltend zu machen haben: kurz die ganze Grundlage des Staats ist eine andere geworden. — Ebenso wird in der Sittenlehre bestimmter als vorher der „Nothstaat" unterschieden von dem „Vernunft- und rechtmässigen Staate". Jener, der zugleich als der gegenwärtig wirkliche bezeichnet wird, kann nur eben in jenem negativen Rechtsstaat bestehen, wie ihn die Rechtslehre als den Schützer der bürgerlichen Sicherheit bezeichnet hat. Dieser soll nach Fichte's Behauptung allmählich übergehen in den Vernunftstaat, in welchem somit auch sittliche Principien herrschen müssen. Daraus wird sogar in der Sittenlehre die Antinomie gelöst, wie ein Sittlicher in dem Nothstaate ausdauern könne, während er doch eine Menge Bestimmungen desselben als gegen sein Gewissen laufend erkennen müsse. Ein solcher muss darauf ausgehen, durch alle sittlich erlaubten Mittel den Nothstaat immer besser zu machen. Hieraus ergibt sich, dass Fichte auch nach eigener Ueberzeugung in seiner Rechtslehre noch gar nicht den rechten Staat

*) „Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre" 1798; in den sämmtl. Werken Bd. IV. S. 238—241.

uns gezeigt hatte, freilich ohne sich dort dessen deutlich bewusst zu sein.

Aehnliches lehrt die Vergleichung seines „geschlossenen Handelsstaates".*) Wie schon in dem angewandten Theile der Rechtslehre der Eigenthumsvertrag als die Grundlage betrachtet, aber gezeigt wird, dass es ausser dem Staate kein Eigenthum gebe, welches indess nicht bloss im Besitze von liegenden Gründen, sondern auch in dem Rechte auf gewisse freie Handlungen in der Sinnenwelt bestehe; wie daher dort dem Staate die Oberaufsicht über alles reale Eigenthum, wie alle Arbeit und allen Erwerb übertragen wird**): so wird dieser Gedanke im „geschlossenen Handelsstaate" noch um einen Schritt weiter geführt. Das Naturrecht lehrt, dass Jeder müsse von seiner Arbeit leben können; es ist Pflicht des Rechtsstaates dafür zu sorgen, dass schlechthin Keiner von dieser Möglichkeit ausgeschlossen sei. Die executive Gewalt ist darüber so gut, wie über andere Zweige der Staatsverwaltung verantwortlich (Naturrecht, S. 212—215). Dies wird im geschlossenen Handelsstaate um eine wichtige Bestimmung erweitert. Alle haben im Staate den Anspruch „gleich angenehm zu leben"; desswegen kommt Jedem vom allgemeinen Besitze so viel von Rechtswegen zu, als bei einer allgemeinen Vertheilung unter den gegebenen Umständen auf ihn fallen würde, um jenen Zweck, des angenehmen Lebens, zu erreichen.***) Und so ist es die fernere Pflicht des „Vernunftstaates", den Bürger nicht nur in dem Besitzstande zu schützen, in welchem er ihn findet, sondern weit mehr noch, Jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen; denn Jeder hat an sich das gleiche Recht auf Wohlsein; in diesem Antheile besteht eigentlich das ihm zukommende Seinige, zu welchem der Staat ihm allmählich zu verhelfen hat. „Es ist

*) „Der geschlossene Handelsstaat, als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik", 1800; in den S. W. III. S. 390 ff.

**) Naturrecht S. 191—209. S. 210—220. u. s. w.

***) Der geschlossene Handelsstaat a. a. O. S. 402. 403.

nicht im Rechte begründet, dass Einer an das Entbehrliche Anspruch mache, indess für irgend Einen seiner Mitbürger das Nothdürftige nicht vorhanden ist; und womit der Erstere das Entbehrliche und die Gegenstände des Luxus bezahlt, während das Unentbehrliche dem Andern entzogen bleibt, das ist gar nicht von Rechtswegen und im Vernunftstaate das Seinige". —

Hier ist sogleich jedoch auf eine Uebereilung aufmerksam zu machen, welche Fichte in diesem Schlussverfahren begeht. Von „Rechtswegen" nämlich ist für Jeden sicherlich das Seinige alles dasjenige, für dessen Besitz er einen Rechtstitel aufzuweisen hat, und zufolge dieses Rechtstitels hat der Rechtsstaat dies Eigenthum unbedingt zu schützen, eine wie grosse Ungleichheit des Besitzes dabei auch herauskommen möge. Er handelte absolut widerrechtlich, wenn er solche Vertheilung vornähme oder auch sie zuliesse wider den Willen der Besitzer. Vom Rechtsbegriffe aus ist hier nicht zu helfen! Eine ganz andere Frage ist, ob jene Ungleichheit der Güter nicht mit der Idee der „ergänzenden Gemeinschaft" in Widerspruch trete, welche man in der vorliegenden Beziehung auch (mit Herbart) Idee der Billigkeit nennen könnte? Dies ist sogleich nun zuzugeben, nicht minder aber einzuschärfen, dass für dies Gebiet jeglicher Zwang und alles Zwangsrecht des Staates völlig aufhöre, welches Fichte mit einiger Unklarheit auch bis zu dieser Gränze ausdehnen will. Zu Handlungen der Billigkeit auch von Staatswegen zu zwingen, ist selbst ungerecht: der Communismus kann nie Rechtsbasis des Staates werden, weil er diese vielmehr aufhebt; hier treten freiwillige ethische Handlungen ein. Fichte aber, indem er Leistungen der Billigkeit vom Staate verlangt, hat den blossen Rechtsbegriff desselben als den allein gültigen vollends aufgegeben.

55.

Wenn wir hiernach das Urtheil über Fichte's erste Rechtslehre abschliessen wollen: so wäre, ausser der nachgewiesenen negativen Leistung, ein an sich einseitiges Princip durch con-

sequente Durchführung desselben völlig erschöpft und über sich hinausgeführt zu haben, und ausser einer Menge trefflicher Specialuntersuchungen, über den Begriff des Eigenthums, über die Strafgewalt des Staates und deren Gränzen u. s. w. sein bleibendes Verdienst wohl dahin zu bezeichnen. Er hat durch dies Werk den frühern Vorstellungen von einem natürlichen Rechte, einer Existenz von Rechtssubjecten mit Eigenthum u. dgl. vor allem Staate, einer Entstehung des Staates aus dem Zusammentreten solcher Rechtssubjecte und Aehnlichem gründlich ein Ende gemacht. Man hat ihn als einen Nachfolger Rousseau's bezeichnet und er ist Widerleger desselben geworden. Durch die blosse Natur (nach Rousseau's Begriffe), ohne Kunst und freien Willen, wird nie ein rechtlicher Zustand hervorgebracht. Ein Naturrecht, im Sinne eines rechtlichen Zustandes ausser dem Staate, gibt es nicht. Alles Recht ist Staatsrecht.*) Natürliche Rechte oder Urrechte des Menschen gibt es nicht: sie entstehen erst in Bezug auf die Gemeinschaft mit Andern, haben ihre Wirklichkeit also nur im Staate. Ein Urrecht ist daher blosse „Fiction", hervorgebracht durch das abstrahirende Denken, welches zum Behufe der Construction einen für sich nicht bestehenden Moment des Begriffes verselbstständigt.**) — Ebenso wenig gibt es ein Eigenthum oder ein Recht auf Eigenthum ausser dem Staate. Vor dem Staatsbürgervertrage existirt kein Eigenthum.***) — Endlich ist der Staat aus gleichem Grunde am allerwenigsten ein Naturstand („Naturwüchsiges") der Menschheit, sondern Werk der Freiheit und Vernunft; aber sicherlich wird er mit der ersten bewussten und dauernden Beziehung der Menschen auf einander in irgend einer, sei es noch so unvollkommnen Gestalt verwirklicht, weil das Rechtsgesetz ein absolutes Vernunftgesetz ist, weil es selbst unwillkürlich sich geltend macht in allem Handeln der Menschen auf einander. So ist auch der Staat in seiner weitern Fortbildung keineswe-

*) „Rechtslehre" von 1812 in den nachgelass. Werken Bd. II. S. 499.
**) Naturrecht a. a. O. S. 111. 112.
***) Naturrecht, S. 204. Anmerkung. S. 212 ff.

ges dem Zufalle oder instinctmässigem Tappen zu überlassen, sondern er ist durch freie Vernunftkunst fortzubilden. Noch energischer, als Kant, hat Fichte auf den Begriff einer „Politik“ (Naturrecht, S. 286) als philosophisch praktischer Vernunftkunst hingewiesen. Auch seine spätern Untersuchungen über den Staat, wenngleich mit wesentlich veränderten Ansichten, beruhen auf der gleichen Grundlage. —

56.

Wir wenden uns nunmehr zur Charakteristik der ältern Sittenlehre (1798). Ihr Verhältniss zum Naturrechte ergibt sich aus den Bisherigen von selbst. Rechtsphilosophie und Moral — sagt Fichte — brauchen nicht durch künstliche Vorkehrungen der Abstraction getrennt zu werden: sie sind es schon durch die Vernunft und im Selbstbewusstsein eines Jeden, und wenn beide dennoch vermischt worden sind, so ist dies ein Zeichen, dass man nicht auf den ursprünglichen Vernunftbegriff zurückgegangen ist, sondern willkürliche Unterscheidungen und äusserliche Verhältnisse herbeigezogen hat. Das sittliche Selbstbewusstsein fordert oder verbietet unbedingt; das Rechtsgesetz erlaubt nur, gebietet nie, dass man sein Recht ausübe, während die Moral sehr oft die Ausübung eines Rechts verbietet, welches darum nicht aufhört, nach allgemeinen Rechtsbegriffen wirklich ein Recht zu sein. Dem sittlichen Willen gibt nur die innere Gesinnung seine Sanction und den entscheidenden Charakter. Das Rechtsgesetz hat mit gutem Willen nichts zu thun und wendet sich in keiner Weise an denselben. Die Sanction durch den physischen Zwang genügt ihm vollkommen und macht seinen specifischen Charakter aus.

Nach dieser entscheidenden Abgränzung zwischen Moral und Rechtsphilosophie ist nun zunächst daran zu erinnern, wie beide von ihrem Einheitsprincip aus gefasst wurden (vgl. §. 43—45.). Innerhalb des Rechtsgebietes wirken die freien Iche gegeneinander; das Recht soll sie aus einander halten. Die Freiheit ist hier das Trennende zwischen den Individuen. Aber ihrem wahren und vollständig gedachten Vernunftbegriffe nach ist sie viel-

mehr das schlechthin Vereinigende derselben, und sie soll praktisch dies werden. Beides zu zeigen ist Aufgabe der Sittenlehre, welche hiermit zugleich erst die Vollendung der Wissenschaftslehre ist, indem sie die Vollendung des Selbstbewusstseins nachweist. Im bloss theoretischen Bewusstsein, in irgend einem jener Individualitätspunkte, in welchen sich das reine Ich ergreift (vgl. §. 44), ist das endliche Ich „herausgesetzt aus dem reinen", ihm ungleich oder unangemessen geworden, indem es weder im materiellen Gefühle, noch in der Unmittelbarkeit des Triebes anders sich findet, denn als ein durchaus begränztes, in unbegreiflichen Schranken befangenes. Und im Rechtsbewusstsein wird diese Schranke nicht durchbrochen, sondern nur bestätigt in der gegen einander gerichteten Eigenheit der Willen. Erst im sittlichen Bewusstsein wird durch die Freiheit die Gemeinschaft hervorgebracht; es ist die unendlich angestrebte Gleichmachung des endlichen Ich mit dem reinen. Aber weil dieselbe ein unendliches Streben bleibt, kann sie im Selbstbewusstsein nur in der Form des Gebotes, des Sittengebotes auftreten. Somit ist erst die Sittenlehre das Ziel und der Schluss der transscendentalen Theorie des Bewusstseins, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen vollständig gezeigt, aber auch jenes in dieses völlig zurückgeführt wird.*)

57.

Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von *Allem*, was ausser ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen, und diese Tendenz ist es, welche gedacht wird, wenn das Ich an und für sich gedacht wird (zwar nicht im empirischen Bewusstsein, wohl aber in der intellectuellen Anschauung). Freiheit ist das einzige wahre Sein und der Grund alles andern Seins. Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt und in ihr zuerst festen Boden darbietet.**)

---

*) Sittenlehre a. a. O. S. 254. 255.

**) Sittenlehre S. 18 - 50. 53. 54.

Diese Freiheit aber, in wirkliche Beziehung gesetzt zu den empirischen Vorkommenheiten, kann nur als Gesetz (Gebot) der Selbstständigkeit gewusst werden. Frei sein heisst: ich soll mich jeglichem Ereigniss, Triebe oder Leiden gegenüber als schlechthin Selbstständiges setzen. Eins wird ohne das Andere nicht gedacht, und wie das Eine gedacht wird, wird auch das Andere gedacht. Wenn du dich frei denkst, bist du genöthigt deine Freiheit unter ein Gesetz zu denken; und wenn du dieses Gesetz denkst, bist du genöthigt, dich frei zu denken, denn es wird in ihm deine Freiheit vorausgesetzt und dasselbe kündigt sich an als ein Gesetz für die Freiheit.*)

Dies nun ist es, was Kant den kategorischen Imperativ genannt hat: — dies bei Fichte mit dem Wesen der Freiheit selbst identische Gesetz.**) Der Unterschied zwischen beiden Lehren ist nicht zu verkennen. Bei Kant geht die (wahre, sittliche) Freiheit daraus hervor, dass sie dem kategorischen Imperativ sich unterwirft: er ist das Höhere gegen sie und das eigentlich ihr Fremde, indem nach Kant der Sittliche, seine Freiheit unterwerfend, es niemals über den Conflict zwischen Trieb und Pflicht hinauszubringen vermag. Ueber diesen Dualismus und seine Folgen ist Fichte im Princip hinausgeschritten; — es wird sich jedoch ergeben, mit welchen Verlusten nach anderer Seite hin. — Das Gesetz für die Freiheit ist das eigene Wesen der Freiheit, und auch „was den Inhalt des Gesetzes anbelangt, wird nichts gefordert, als absolute Selbstständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend Etwas ausser dem Ich“. — „Der ganze Begriff unserer nothwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht lediglich durch absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, d. h. in seiner Selbstständigkeit“.

Hieraus wird überhaupt erklärbar, wie die Vernunft praktisch sein könne. Sie kann sich nicht anders finden, denn als im Thun. Sich finden kann sie aber nur als endliche Ver-

---

*) S. 52. 53.
**) S. 55 ff.

nunft, und Alles, was sie vorstellt, wird ihr, indem sie es vorstellt, endlich oder bestimmt. Auch ihr Thun wird ihr daher ein endlich bestimmtes. Aber Bestimmtheit eines reinen Thuns, als solchen, gibt kein Sein, sondern ein Sollen. Die praktische Dignität der Vernunft ist ihre Absolutheit selbst, ihre Unbestimmbarkeit durch irgend Etwas ausser ihr und ihre vollkommne Bestimmtheit durch sich selbst.

Hiernach konnte Fichte das Princip der Sittlichkeit in höchster Allgemeinheit bezeichnen als „den nothwendigen Gedanken der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle".*)

58.

In der „Deduction der Realität und Anwendbarkeit des Princips der Sittlichkeit" ist ferner zu zeigen, wie nicht nur — was bis jetzt geschehen, — der allgemeine Begriff der Freiheit dadurch bestimmt werde, sondern zugleich damit eine Reihe von andern Bestimmungen mit gesetzt sei (S. 65).

Hier müssen wir nun des so eben von Fichte vernommenen Satzes eingedenk bleiben, dass theoretische und praktische Vernunft, in der Wurzel eines und dasselbe, nur verschieden wird nach den verschiedenen Reflexionspunkten, aus denen sie im Bewusstsein sich darstellt. (Also z. B. die theoretische Wahrheit, dass der Mensch frei sei, ist zugleich vom praktischen Reflexionspunkte betrachtet, das Gebot: du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln). Das Princip der Sittlichkeit ist daher zugleich ein theoretisches Princip, welches, als solches, die Materie, den bestimmten Inhalt des Gesetzes sich gibt (eine Sphäre von Objecten, auf die gehandelt werden kann), als praktisches aber die Form des Gesetzes, das Gebot, an das Handeln richtet. Es hat Etwas ausser uns diesen Endzweck darum, weil wir es so behandeln sollen; umgekehrt: wir sollen es so behandeln, weil es diesen Endzweck hat. Das,

*) S. 56. 57. 58.

was wir ausser uns hervorgebracht zu haben glauben, ist nichts Anderes, als unser Zweckbegriff selbst, angesehen von einer gewisssen Seite. Wir hätten daher die gesuchte Idee dessen, was wir sollen, und das Substrat, in welchem wir uns der Realisation dieser Idee annähern sollen, zugleich gefunden.*)

Dies Substrat, diese Objectivität kann jedoch für das Ich nur in einem unmittelbaren Gefühle vorhanden sein. Gefühl ist aber immer Ausdruck einer Begränzung des Ich, welcher gegenüber es sich zugleich als Trieb bewusst ist (vgl. §. 44). Aber das Ich als freies, selbstständiges, geht über jede Begränzung, mithin auch über den durch sie gesetzten Trieb hinaus. Diese Aufhebung des begränzten Zustandes ist es, was wir freies Handeln auf die Sinnenwelt nennen: desshalb hat das Ich schlechthin das Vermögen die Sinnenwelt nach freien Zweckbegriffen zu verändern, und wenn darin zugleich das Princip des sittlichen Handelns gefunden sein sollte, so ist gleich Anfangs der Einwurf, dass es unmöglich sein kann, dem Sittengesetz Genüge zu leisten, abgewiesen.**)

Alle Causalität durch freies Handeln oder nach dem Zweckbegriffe, ist überhaupt daher der Uebergang aus einem begränzten zu einem minder begränzten Zustande, und zwar „als ein Mannigfaltiges in einer stetigen Reihe". Diese muss jedoch eben desshalb einen ersten, dem Ich schlechthin gegebenen Anknüpfungspunkt haben, oder auch deren mehrere, aus denen erst es sich zur Selbstständigkeit losreisst. Diese ursprünglichen Beschränkungen sind dem Ich seine prästabilirte Welt, an welcher es nichts zu ändern vermag (S. 101). Dies Gebiet macht die Natur für das Ich aus, theils seine eigene Natur, als ein System von Gefühlen und Trieben, theils eine andere, welche es als ein Objectives ausser sich zu setzen genöthigt ist.***)

---

*) Sittenlehre S. 63 — 70.
**) Sittenlehre S. 72 – 75.
***) Sittenlehre S. 109. 111.

59.

Jenes Losreissen von der vorausgegebenen Schranke zur Selbstständigkeit, was wir sittliche Freiheit nennen, vermag sich aber nur dadurch zu vollziehen, indem es, mit Freiheit eben, jeden Trieb regiert. Doch auch dies Letztere ist nicht weniger nur eine objective Ansicht vom Ich. Denn Trieb und Sittengesetz sind eben auch bloss verschiedene Reflexionspunkte desselben Wesens, der Vernunft, allein dadurch unterschieden, — materialiter: dass der Trieb gebunden ist an ein bestimmtes materielles Bedürfniss, das Sittengesetz dagegen gar nicht eine objective Bestimmtheit des Triebes, sondern die reine Form des Triebes, den Trieb nach absoluter Selbstständigkeit und Unabhängigkeit darstellt; formaliter: dass das Sittengesetz sich nicht schlechthin aufdringt, wie der Trieb, sondern in der Form des Sollens für die Freiheit verharrt.

So theilt sich das Ich in ein „niederes" und „oberes Begehrungsvermögen". Jenes enthält ein System mannigfacher Triebe; dies ist ein einziger „Urtrieb", der Trieb der absoluten Selbstbestimmung zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen. Da mein unmittelbares Begehren (der niedere Trieb) immer nur auf ein bestimmtes Object gerichtet sein kann, um es mit sich zu vereinigen oder sich in Verhältniss zu ihm zu setzen: so ist es jeder Trieb auf unmittelbare Befriedigung gerichtet. Befriedigung aber, um der Befriedigung willen, nennt man Genuss. In wiefern daher der Mensch auf blossen Genuss ausgeht, ist er immer abhängig vom Gegebenen, nämlich vom Vorhandensein der Objecte seines Triebes. Dies widerspricht dem reinen Charakter der Selbstständigkeit: das Ich hat sich unbedingt über diese ganze Form des Triebes zu erheben.

Mein Trieb als Naturwesen jedoch, wie meine Tendenz als reiner Geist, sind lediglich Ein und derselbe Urtrieb, der mein Wesen ausmacht, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehen. Im Naturtriebe erblicke ich mich als Object, im reinen geistigen Triebe als Subject, während mein wahres Sein die Identität des Subjects und Objects ist. Aber beide Triebe constituiren Ein und dasselbe Ich; mithin müssen sie vereinigt

werden, und dies ist erst die vollständige Synthesis, die Verwirklichung jener Identität im Selbstbewusstsein. — Dieselbe kommt so zu Stande: der höhere Begriff gibt die Reinheit der Thätigkeit, das Nichtbestimmtwerden durch ein Object auf, der niedere gibt es auf, sich den Genuss als Zweck zu setzen. Das Resultat der Vereinigung ist: Thätigkeit auf ein Object, Setzen eines Zweckes; aber dieser Zweck ist absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur. Dies ist jedoch ein unendlicher, nie völlig zu erreichender Zweck. Unsere Aufgabe kann daher nur die sein, anzugeben, wie gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich anzunähern. „Sieht man nur auf das höhere Begehrungsvermögen, so erhält man bloss Metaphysik der Sitten, welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niedern erhält man eine Sittenlehre, welche reell sein muss".*)

60.

Durch die absolut freie Reflexion auf sich selbst als Naturwesen (§. 59) bekommt das Ich sich gänzlich in seine Gewalt. Von der Reflexion aus tritt eine neue Kraft ein, welche durch sich selbst die Tendenz der Natur fortpflanzt. Aber sie soll zugleich eintreten für mich; ich soll mir derselben bewusst sein, d. h. sie scheiden von dem vorhergehenden Zustande des Naturtriebes, und zugleich sie begreifen als das absolute Vermögen des Widerstandes gegen denselben. Wir nennen dieselbe den reinen Trieb im Unterschiede des Naturtriebes.

Der Letztere ist dem Ich zufällig; denn er ist (vom transscendentalen Gesichtspunkte angesehen) lediglich Resultat seiner Beschränkung. Beschränkt überhaupt muss das Ich werden, um zum Bewusstsein zu kommen; wie es aber beschränkt werde, ist zufällig, empirisch. Anders mit dem „reinen" Triebe; er ist in der Ichheit als solcher gegründet, mithin gemeingültig und allbeherrschend: er gilt in aller Vernunft, und was aus

*) Sittenlehre S. 122—131.

ihm folgt, gilt für alle vernünftige Wesen. Endlich, als der obere, hebt er mich über alle Natur und alle aus ihr stammenden Antriebe. Dadurch, dass ich die Macht der Natur unter mir erblicke, wird sie Etwas, das ich nicht achte. In Beziehung auf den Hang sonach, der mich in die Reihe der Naturcausalität herabzieht, äussert sich der reine Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflösst, der mich zur Selbstachtung auffordert, der mir eine Würde bestimmt, die in der Verachtung alles Genusses, in der absoluten Selbstständigkeit und Selbstgenugsamkeit besteht.*) —

Dadurch scheint jedoch ein Widerspruch sich anzukündigen in dem innersten Wesen des auf diesen Standpunkt des Selbstbewusstsein erhobenen Ich. Der Naturtrieb geht auf Genuss, um des Genusses willen: der reine Trieb auf absolute Unabhängigkeit von jenem Triebe, d. h. auf eine blosse Unterlassung, auf gar keine positive Handlung. (Hierzu bemerkt Fichte: Alle, welche die Moral bloss formell behandelten, hätten consequenter Weise auf Nichts, als auf eine fortdauernde Selbstverläugnung, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen müssen, wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen. Vom Standpunkte der Gegenwart hätte er dies auch auf Schopenhauer ausdehnen können, dessen Ethik in einer quietistischen Verläugnung des Willens culminirt und desshalb nicht weniger formell und leer ist, als die hier angeführte der Mystiker, mit der sie oft verglichen worden ist).

Ein solcher Trieb oder Wille aber, der auf blosse Unterlassung geht, ist gar nicht mehr wirklicher Wille. Alles wirkliche Wollen geht nothwendig auf ein Handeln; alles Handeln aber ist ein Handeln auf Objecte, d. h. innerhalb der Sinnenwelt und durch den Naturtrieb vermittelt. „Reiner" Wille ist kein wirklicher, sondern eine blosse Idee: alles wirkliche Wollen ist empirisch, ist eine gewisse Bestimmung meiner sinnlichen Kraft, die durch den Naturtrieb mir verliehen ist. Dies gilt in vollem Sinne auch vom Triebe nach Selbstständigkeit.

*) Sittenlehre S. 132 — 142.

Auch in Folge desselben thue ich nie Etwas, und kann nie Etwas thun, das nicht durch den Naturtrieb gefordert sei, weil durch ihn mein ganzes mögliches Handeln erschöpft ist.*)

61.

Darin liegt nun der Widerspruch (§. 60), dessen Lösung erst das wahre Wesen der sittlichen Freiheit uns aufschliesst.

Er ist nur so zu lösen: die Materie der Handlung muss zugleich, in einem und eben denselben Handeln, angemessen sein dem reinen Triebe und dem Naturtriebe. Beide müssen sich im Handeln vereinigen. Wie im Urtriebe (vor allem Selbstbewusstsein und im Urquell desselben) beide vereinigt sind; so in der Wirklichkeit des Handelns. Dies lässt sich nur so begreifen. Die Absicht des Handelns geht auf völlige Befreiung von der Natur. Nun kann aber zufolge des geführten Beweises das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich bleibt. Ueberall ergreift es sich nur in einer gewissen Beschränkung, in einer bestimmten Verwirklichung mit dem Naturtriebe: sich über diese zu erheben, ihr gegenüber den Act der Unabhängigkeit auszuüben (die N a t u r i n s i c h mit Freiheit umzubilden) — dies ist die Lösung jenes Widerspruches. Aber sie liegt in einer U n e n d l i c h k e i t, indem sie e i n e R e i h e v o n H a n d l u n g e n erzeugt, d u r c h d e r e n F o r t s e t z u n g d a s I c h u n a b h ä n g i g w e r d e n m ü s s t e. Dieser Punkt wird zwar nicht erreicht, aber das Ich soll sich zufolge seiner geistigen Natur ihm unaufhörlich annähern.

Diese Reihe können wir die s i t t l i c h e B e s t i m m u n g des Vernunftwesens nennen. Aber eben desshalb ist diese sittliche Bestimmung die in einzelne Momente des Handelns getheilte Reihe; d. h. sie ist überall eine g a n z b e s t i m m t e u n d d u r c h a u s c o n c r e t e: sie ist j e d e s m a l i g e Bestimmung (Pflicht); denn sie geht hervor aus der e i n z e l n e n Beschränkung durch den Naturtrieb und der d a r a u s entspringenden Forderung freier Selbstbestimmung. Und dies macht das Specifische des sittli-

*) Sittenlehre S. 142 - 149.

chen Triebes aus: er ist kein reiner mehr, wie es Anfangs schien, sondern ein gemischter. Er hat vom Naturtriebe das Materiale, worauf er geht; die Form hat er vom reinen und erhält vom ihm den Charakter der Allgemeinheit und Unbedingtheit. Aber im wirklichen Bewusstsein und Handeln kommt er in dieser Allgemeinheit niemals vor, sondern nur in der ganz bestimmten Form der Pflicht. Hier, in der empirischen Sphäre, gibt es kein Bewusstsein des kategorischen Imperativs (wie Fichte gegen Kant erinnert); und es wird durch eine gründliche Transscendentalphilosophie ein solches Bewusstsein auch nicht behauptet.

Sonach wird zufolge der Form der Sittlichkeit zweierlei gefordert: überhaupt mit Besonnenheit und mit jedesmaliger Beziehung meiner Handlung auf den Begriff der Pflicht zu handeln; im Besondern nie gegen die Ueberzeugung zu handeln. Beides, in Einen Satz zusammengefasst, würde sich als höchste Maxime der Sittlichkeit also ausdrücken lassen: „Handle stets nach bester Ueberzeugung deiner Pflicht oder nach deinem Gewissen". *)

Wie aus diesem allgemeinen Principe einestheils die „formalen Bedingungen der Sittlichkeit", der erschöpfende Charakter dessen, was guter Wille heisst oder Moralität im engeren Sinne sich herleiten lassen; anderntheils daraus die „materialen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen" oder die Lehre von der Legalität derselben hervorgehe: darauf gehen wir hier nicht näher ein. Jenes gäbe das Princip einer Tugend-, dies einer Pflichtenlehre.

62.

Statt dessen haben wir noch einmal das Ziel in's Auge zu fassen, welchem das sittliche Handeln in's Unendliche hin sich annähern soll; — indem es übrigens diese Unendlichkeit selbst aus sich hervorbringt, jene „Reihe" producirt, in der seine

*) Sittenlehre S. 149 — 156.

einzelnen sittlichen Aufgaben ablaufen (§. 61).*) Dies Ziel, wenn es erreicht wäre, bestände in der völligen Befreiung des Ich von jeder Schranke, in seiner nunmehr absoluten Freiheit und wesenhaften Unendlichkeit. Aber es wäre zugleich die Vernichtung des individuellen Ich, seine Verschmelzung mit der absoluten Vernunftform oder mit Gott. Diese ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft: nur ist sie in keiner Zeit möglich. (S. 161. Vgl. S. 256).

Diesem unmöglichen Zusammenfallen mit der höchsten Ein heit oder dem „reinen Ich“ substituirt sich nun die Gemeine der Iche: diese, als Gemeine, sind für mich die Repräsentanten der absoluten Vernunftform, und in ihr gewinne ich das höchste Ziel meines Handelns. Es wird nun allgemeiner Charakter der Moralität und des sittlichen Willens, dass ich mich niemals und in keinerlei Weise zum letzten Endzwecke meines Handelns mache, sondern die Andern. Die absolute Vernunftform, das reine Ich (die Gottheit) existirt für mich nur in der Gemeine vernünftiger Wesen ausser mir. Die Darstellung des reinen Ich ist das Ganze derselben, die Gemeine der Heiligen. Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme letzter Zweck sind (also ich auch mir selbst es sein könnte), liegt über alles individuelle Bewusstsein hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewusstsein, als Object, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck.

Dem einzelnen Ich wird die ganze Gemeine von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und es allein ist von Nichts abhängig. Jedem sind alle Andern ausser ihm Zweck; nur er sich selbst nicht. Jeder wird Gott, so weit er es sein darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Gerade dadurch, dass

*) Man vergleiche Fichte's eigene Bemerkung (Sittenlehre S. 150), wo der Begriff jener unendlichen Reihe nicht als ein „objectives Ding an sich“, sondern als das im Bewusstsein des Ich immer neu und unablässig sich Erzeugende bezeichnet wird.

seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, wird er reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt, eigentliches reines Ich durch freie Wahl und Selbstbestimmung.*)

Das letzte Ziel seines Wirkens in der Gesellschaft ist daher: die Menschen sollen alle übereinstimmen. Aber nur über das rein Vernünftige können sie stimmen, denn das ist das Einzige, was ihnen gemeinschaftlich ist. Bei einer solchen Uebereinstimmung fällt weg die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publicum. Es fällt weg Kirche und Staat, denn er bedarf nicht mehr des letztern als gesetzgebender und zwingender Macht. Der Wille eines Jeden ist wirklich allgemeines Gesetz, weil die Andern dasselbe wollen, und es bedarf keines Zwanges mehr, weil jeder schon von sich selbst will, was er soll. Wenn nun dieses Ziel, wiewohl es unerreichbar ist, als erreicht gedacht wird, was würde dann geschehen? Was Einer thut, käme dann Allen und was Alle thun, jedem Einzelnen zu Statten, in der Wirklichkeit, denn Alle haben nur Einen Willen. Jetzt ist es auch schon so, aber nur in der Idee. Jeder soll bei Allem, was er thut, auf Alle denken: aber eben darum darf er Manches nicht thun, weil er nicht wissen kann, ob sie wollen. Dann wird Jeder Alles können, was er will, weil Alle dasselbe wollen!**) —

Wie aus dem Principe, dass der Mensch niemals sich selbst sondern nur die Andern zum höchsten Zwecke seines Handelns machen dürfe, der Begriff strenger Pflichtmässigkeit (Legalität), und aus Analyse desselben eine Pflichtenlehre im Einzelnen hervorgehen könne, ist leicht zu erkennen. Hier hat indess Fichte noch eine andere Disciplin angereiht, die sich nach ihm ebenso zur Sittenlehre verhalten müsste, wie die Politik zur Rechtslehre: — die Ascetik.***) Sie ist „eine systematische Uebersicht der Mittel, um den Gedanken der Pflicht stets in uns gegenwärtig zu erhalten“. — Hier hat Fichte zuerst es versucht,

*) Sittenlehre S. 254 – 256.

**) Sittenlehre S. 253.

***) Ascetik als Anhang zur Moral, in Vorträgen vom J. 1798; in den nachgelassenen Werken, Bd. III. S. 119 ff. Vgl. S. 122. 126.

zu einer Phänomenologie der Neigungen und Triebe, als Hinderungs- oder Förderungsmittel der Pflicht, und zu praktischen Vorschriften herabzusteigen. Aber er leitet jene nicht ab aus einem Principe, ebenso wenig nimmt er sie auf als wesentlich mitbestimmende Elemente des sittlichen Processes; desswegen können auch die letztern nur den zufälligen Charakter des guten Rathes, der zweckmässigen Vorschrift behalten. Dennoch leuchtet überall die nicht zu vollständigem wissenschaftlichen Bewusstsein gekommene Prämisse hindurch, dass in jenen allerdings ein integrirendes Moment des Willens enthalten sei, dass ihre Betrachtung eigentlich daher von der systematischen Ethik gar nicht ausgeschlossen werden könne. Eine also erweiterte Ethik hätte eine solche Ascetik überflüssig gemacht. —

63.

Dies die allgemeine Grundlage von Fichte's älterer Sittenlehre in ihrem synthetischen Zusammenhange mit dem ganzen System. Wir geben in kürzerer Uebersicht an, wie er im „dritten Hauptstücke" derselben daraus „eine Sittenlehre im engern Sinne" entwickelt.*) — Er beginnt mit einer Theorie des Willens: dieser ist in seiner Unmittelbarkeit Willkür. Was sind nun die Bedingungen zur Moralität desselben? Dass der Mensch zufolge des ursprünglichen moralischen Gefühls seiner bestimmten Pflicht zu jeder Handlung stets bewusst ist. Das Urtheil jenes Gefühls ist untrüglich, weil es die Beziehung des reinen, „ursprünglichen" Ich auf den einzelnen Willensact bezeichnet: es gibt kein „irrendes Gewissen".**) — Wie entwickelt der Mensch sich jedoch über alle sonstigen Antriebe hinaus zum Wollen der reinen Pflicht? Hier geht nun Fichte auf eine (für die ganze Ethik wichtige) Darstellung der Stufenfolge ein, durch welche sich der Wille zur Moralität, d. h. zugleich zur wahren (vollständigen) Freiheit erhebt. Zuerst, auf der untersten Stufe, wo der Mensch sich nur seiner Naturtriebe

*) Sittenlehre S. 157 ff.
**) Sittenlehre §. 14 — 15. S. 157 — 177.

bewusst wird, ist der Wille bloss formal frei; er ist es für eine Intelligenz ausser ihn, noch nicht für sich selbst. Er ist lediglich Thier. — „Es ist zu erwarten, dass er sich darüber erhebe — durch einen absoluten Freiheitsact“: nothwendig ist dies nicht. Nun entsteht ein Handeln nach Maximen: es können böse oder auch gute sein, wie erst auf dieser Stufe eigentlich der Unterschied des Guten und Bösen hervortritt. Klugheit leitet das Handeln, aber die Befriedigung des Naturtriebes kann das Ziel sein, und so ist hier der Mensch nur ein verständiges Thier zu nennen. — Aber er kann sich noch höher erheben: der Trieb nach Selbstständigkeit kann blind, in Form der Genialität, den Willen bewegen: so entsteht das Handeln jenes heroischen Charakters, der, an sich unmoralisch, lieber grossmüthig sein will, als gerecht. — Die höchste Stufe ist endlich die, wo er die Pflicht thut, darum weil er sie als solche erkennt: der rein und zugleich der einzig moralische Standpunkt.*) — Dass der Mensch sich vom niedern Standpunkt auf den höhern erhebe, ist, wie gesagt, Werk seiner absoluten Freiheitsthat, keine Natur bringt ihn dazu, in dieser liegt vielmehr für ihn die Trägheit des Verharrens, welche das eigentlich „radical Böse“ im Menschen ist. So ist die Freiheitsthat, die ihn zur Moralität erhebt, selbst schon moralisch. Aus diesem Cirkel, in welchem der Mensch praktisch gefangen ist, reisst er sich nun los, indem er Muster erblickt, welche ihm ein Bild zeigen, wie er selber sein sollte, ihm Achtung und mit ihr die Lust einflössen, selbst dieser Achtung würdig zu werden. Diese sittlichen Muster (daher Stifter von Religionen) beriefen sich dabei auf einen höhern Auftrag und hatten darin Recht, wenn sie unter sich selbst nur ihr empirisches Ich verstanden.**)

Hieran schliesst sich nun im „zweiten Abschnitt“ eine systematische Uebersicht des Inhalts unserer Pflichten. Er kann sich nur aus dem höchsten Endzweck aller Moralität ergeben:

---

*) Sittenlehre S. 177—198.

**) A. a. O. S. 198—205.

dieser ist, wie wir wissen, unsere absolute Selbstständigkeit durch völlige Ueberwindung der Naturtriebe. Dieser soll ich mit Allem, was an äussern und innern Kräften in mir ist, als Mittel dienen. Insofern ich nun dazu der übereinstimmenden Mitwirkung eines andern Ich bedarf — denn „es lässt sich apriori erweisen, dass ein vernünftiges Wesen nicht im isolirten Zustande vernünftig wird": — so findet meine Selbstständigkeit an diesem ihre Gränze: ich darf seine Freiheit nicht beschränken und muss ihn als Selbstzweck respectiren. Dennoch muss ich darauf ausgehen, dass er mit mir über jenen absoluten Endzweck übereinstimme, im Denken wie im Handeln. Dieser Widerspruch ist zu lösen und die Einstimmigkeit des Sittengesetzes mit sich selbst ist herzustellen nur unter der Voraussetzung, dass alle freien Wesen nothwendig denselben Zweck hätten, dass demnach die Befreiung des Einen nothwendig die Befreiung aller Andern wäre. Diese Wechselwirkung Aller mit Allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Ueberzeugungen ist nur möglich, inwiefern Alle von gemeinschaftlichen Principien ausgehen, an welche ihre fernere Ueberzeugung angeknüpft werden kann. Eine solche Wechselwirkung im Sittlichen, auf welche Jeder sich einzulassen verbunden ist, heisst Kirche, ein ethisches Gemeinwesen, und das, worüber Alle einig sind, heisst ihr Symbol. Gleicherweise ist die Uebereinkunft über die gegenseitigen Rechte Aller in der Sinnenwelt im Staatsvertrage niedergelegt und die Gemeine, die übereingekommen ist, heisst der Staat. Es ist ebenso absolute Gewissenspflicht, sich mit Andern zu einem Staate zu vereinigen, wie einer Kirche beizutreten. Das Symbol in dieser, wie die Gesetze in jenem sind das, worüber Alle übereinstimmen, und an welche derjenige anzuknüpfen hat, dessen Ueberzeugung eine höhere ist. Desshalb muss das Symbol und die Staatsgesetzgebung als perfectible angesehen werden und es wäre Pfaffenthum und Despotismus, wenn sie als unveränderliche gelten sollten.*)

*) Sittenlehre S. 211 — 241.

Eben darin liegt aber auch diese Folge, dass wir die gegenwärtigen kirchlichen Symbole nur als Nothsymbole, die Kirche als Nothkirche, den Staat als Nothstaat betrachten können. Daraus erwächst die Aufgabe, beide der Vernunftkirche und dem Vernunftstaate entgegenzuführen. Dies kann nur der letzte Zweck eines gelehrten Publicums sein, dessen nächste Bedingung ist, durch Denken über die Schranken hinauszugehen, welche das Symbol und die überlieferten Staatsbegriffe um die Geister der Andern gezogen haben. Der allgemeine Charakter des gelehrten Publicums ist daher absolute Freiheit und Selbstständigkeit im Denken, sein letztes Ziel, dass durch freie Ueberzeugung Alle über Moral und Recht einstimmig denken und einträchtig handeln lernen. Unter Voraussetzung einer solchen Uebereinstimmung fällt die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publicum: es fällt weg Kirche und Staat, weil es dort keines äussern Symboles, hier keiner zum Rechte zwingenden Macht mehr bedarf. Auf dieses Ziel soll alles unser Denken und Handeln und selbst unsere individuelle Ausbildung abzwecken: nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern Alle sind es; und eben darum ist er der höchste kirchliche.*)

Im „dritten Abschnitte“ folgt darauf die „eigentliche Pflichtenlehre“, welche wir hier, nachdem wir den Leser bei dem höchsten Ziele von Fichte's Sittenlehre abgesetzt haben, um so mehr übergehen können, als darin nur die uns schon bekannt gewordenen Principien in ihrer bestimmten Anwendung auf den Pflichtbegriff nachgewiesen werden. Ueber die Verbindung des moralischen Standpunktes mit dem religiösen sagen wir sogleich noch ein Wort, wenn wir Fichte's ganze Weltansicht darstellen.

64.

Als Gesammtresultat des Ganzen lassen sich nunmehr folgende Sätze bezeichnen: Die reine Vernunftform, vom religiösen Standpunkt aus Gott genannt, theilt sich nach den als nothwendig erworbenen Bedingungen der Selbstanschauung in ein

*) S. 242—253.

System unendlicher *Individualitätspunkte*; das reine Ich setzt sich als eine Reihe endlicher Iche. Desshalb bleibt als das eigentlich Bewegende in ihnen die Urthat dieses Selbstsetzens gegenwärtig, welche ihnen nach gleichfalls nachweisbaren Gesetzen der Selbstanschauung als Trieb der Selbstständigkeit zum Bewusstsein kommen muss. Dieser ist die innerste, überempirische Wurzel unsers Wesens, zugleich das Einzige, wodurch wir mit dem Unbedingten zusammenhängen, ja das einzig Reale in uns, indem alles Andere, objectiv das „materielle Gefühl" als Sinnenwelt, subjectiv der Naturtrieb, nur aus der verendlichenden Schranke hervorgeht, die das reine Ich, im Uebergange in die Endlichkeit, als Bedingung zur Selbstanschauung sich setzen muss. Indem das Ich sich anschaut, ist es daher schon zum endlichen geworden, aber zum endlichen neben andern und in Bezug auf andere. So kann es seiner Individualität nur in Bezug auf die andern bewusst werden. Was es jedoch mit ihnen gemein hat, ist abermals jenes einzig Reale in allen, der Trieb nach Selbstständigkeit. Demnach kann es auch seine Freiheit nur anschauen in Bezug auf die Freiheit Anderer: im Rechtsgesetz geschieht es sie abgränzend, im Sittengesetze sie vereinigend zu einem gemeinsamen höchsten Ziele.

Das Sittengesetz hat selbst damit eine tiefere oder absolute Bedeutung: es ist jenes einzig Reale und Unbedingte in uns, dessen wir so eben gedachten, der Nachhall des Sichselbstsetzens des reinen Ich im endlichen. Desshalb ist es auch an sich gar kein Soll, Gebot oder dessen Etwas, sondern das eigene innere Wesen (Gesetz) des Ich: zum Gebote (Soll) wird es nur dem unmittelbaren Naturtriebe gegenüber und diesen verneinend. Du sollst absolut selbstständig sein vom Triebe, heisst: du bist es an sich; und eben desshalb — Hauptmaxime bei Fichte: — „kannst du, was du sollst"!

In jenem Begriffe des Sittlichen liegt jedoch ein Doppeltes. Indem das reine Ich nach den Gesetzen der Selbstanschauung nur in gewissen ursprünglichen Beschränkungen von Gefühl und Trieb, damit aber nur in ein endliches Ich verwandelt sich anschauen kann, ist es in eine Bedingtheit hineingestellt, die es

in alle Ewigkeit von sich selbst, als dem reinen Ich abscheidet: „die Einheit des reinen Geistes ist ein unerreichbares Ideal, letzter Zweck, der aber nie wirklich wird".*) Desshalb kann die innere, dem endlichen Ich angeborene Ewigkeit oder Unbedingtheit innerhalb seiner Selbstanschauung nur sich auseinanderlegen in eine endlose Reihe von Selbstbeschränkungen und Selbstbefreiungen — einer unablässig sich vollziehenden Freiheitsthat, über den Naturtrieb hinauszugehen. Dies ist die eine Seite der Sittlichkeit.

Aber alle endlichen Iche sind ursprünglich Eins, sind nur das in Individualitätspunkte sich zerschlagende reine Ich: und so tritt an die Stelle jener unerreichbaren Einheit mit dem Absoluten das zweite Princip des Sittlichen: sich als Mittel zu setzen für die frei hervorzubringende Vernunftgemeinschaft Aller und diese als den höchsten Endzweck für die Sittlichkeit des Einzelnen. Was wir nicht im Wiedereinswerden mit Gott erreichen können, zu dessen Ersatz stellt sich uns die Menschengemeinschaft ein; und in ihr allein erreichen wir die Selbstbefriedigung. Ein tiefer und ethisch unstreitig richtiger Satz! Dennoch bleibt, auch in der äussern Darstellung Fichtes fühlbar, eine Lücke zurück: Moralität ist Streben nach Selbstständigkeit um ihrer selbst willen, ist zugleich Selbstaufopferung für die Gemeinschaft. Beides ist wahr; dennoch ist es zunächst nur ein Aggregat von zwei Begriffen, und wenn Fichte auch wirklich zeigt, dass die Selbstständigkeit vom Naturtriebe das beste, ja einzige Mittel sei, sich für den Dienst der Gemeinschaft tüchtig zu machen: so ist damit doch bloss äusserlich gezeigt, wie beides in der Moralität zusammentrete; es ist keinesweges erwiesen, warum der Trieb nach Selbstständigkeit nicht genüge zur vollständigen moralischen Denkart (was die nächste Consequenz der Deduction allerdings zu behaupten schiene), warum das Eine (Trieb nach Selbstständigkeit) und das Andere (Hervorbringen der Menschengemeinschaft) in unabtrennlicher Weise Eins und bei einander sei. Der Mangel wird noch ent-

*) Sämmtl. W. I. S. 416.

schiedener erhellen, wenn wir das Verhältniss dieser Moralprincipien zum „Systeme der praktischen Ideen" im Ganzen untersuchen.

65.

Hieran schliesst sich Fichte's Begriff der Religion, in welchem erst die ganze Synthesis vollendet wird.*) Es ist ein Hauptmisverstand, — sagt Fichte — dass man philosophischer Seits den religiösen Glauben erst erweisen, durch Argumente befestigen zu müssen meint. Glaubten wir nicht wirklich und zufolge einer ursprünglichen Nöthigung unsers Bewusstseins: so möchte alle Philosophie wohl vergeblich versuchen, einen solchen Glauben uns „anzudemonstriren". Das Factum des Glaubens also wird vorausgesetzt: wir haben nur, der Aufgabe aller Transscendentalphilosophie gemäss, die Causalfrage zu untersuchen: nach welchen Gesetzen des Bewusstseins ein solcher Glaube nothwendig sei? Der Nebenerfolg dieser Untersuchung wird indess freilich auch der sein, zu zeigen, was an dem religiösen Glauben sein wesentlicher Bestand und Inhalt sei, was man ihm nur äusserlich angefügt habe.**)

Es wohnt dem Sittlichen in seinem Handeln die ursprüngliche Gewissheit bei, dass dadurch der sittliche Gesammtzweck gefördert werde. Diese Wirkung für die Gesammtheit hängt jedoch nicht von ihm, hängt von keinem Einzelnen ab; hierüber vertraut Jeder einer höhern, über alles Individuelle hinausliegenden Macht, einem absoluten sittlichen „Willen"***): er muss an einen solchen glauben, wenn er bei seinem Handeln nicht in Widerspruch mit sich gerathen will. Dieser unmittelbare Glaube an eine höhere, über alles Sinnliche hinausliegende

*) „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798); „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen", u. s. w. (Anfang 1799). „Aus einem Privatschreiben im Januar 1800" (sämmtl. W. V.). Die beiden letzten Gelegenheitsschriften, namentlich die letzte, stellen den Hauptgedanken am Klarsten und Ausführlichsten dar.

**) „Ueber den Grund unsers Glaubens" a. a. O. S. 177 — 179.

***) So ausdrücklich bezeichnet Fichte diesen Begriff in „der Bestimmung des Menschen" (sämmtl. W. II. S. 283), welche als ein parallel laufendes Werk wohl hierhergezogen werden kann.

sittliche Weltordnung ist nun der wahrhafte und einzig ursprünglich religiöse Glaube; jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen, und so ist auch jener Glaube der religiöse vollständig und ganz.*)

Er hat aber seine Wurzel im sittlichen Willen; und dieser ist selbst Glaube, denn er beruht auf der Festigkeit meiner Zuversicht, dass der sittliche Endzweck absolut erreicht werde, und so kann ich sagen: ich glaube, weil ich will, — darum ist der Glaube, die moralische Ueberzeugung, der Grund jeder andern Ueberzeugung. Die gegebene Welt ist nur die Bedingung der Sichtbarkeit des Sittlichen, sie ist das Materiale meiner Pflicht und insofern ist sie für meine Ueberzeugung ein Reales geworden. Mein Leben selbst daher ist nur das Leben jenes ewigen sittlichen Willens und ich bin ewig, weil es ewig ist. Ich bin unsterblich durch den Entschluss, dem Vernunftgesetze zu gehorchen, ich soll es nicht erst werden: ich habe jenes Leben schon in diesem.**)

So gibt sich diese Weltansicht vom praktischen Standpunkte, d. h. dem des vollen Lebens. Aber erst das Leben ist das Ganze und so ist dies erst die vollständige Wirklichkeit dessen, was der transscendentale Standpunkt nur in einem leeren, abstracten Bilde gezeigt hatte. Dieser erzeugt nur das in der Anschauung wirkliche Leben schematisch; er behält den Charakter des Denkens, die schematische Blösse und Leerheit, und das Leben den seinigen, die concrete Fülle der Anschauung. Beide sind aber durchaus Eins, weil nur die Einheit des Denkens und Anschauens das wahre Wissen, der höchste Mittelpunkt der Intelligenz ist.***)

66.

Ueberblicken wir nunmehr die eben dargestellte Lehre nach ihren leitenden Grundprincipien im Verhältnisse zum wahren Sy-

---

*) „Ueber den Grund unsers Glaubens“ a. a. O. S. 281. 283—288.
**) „Bestimmung des Menschen“ II. S. 289. 303. 311—319.
***) Schluss der „Wissenschaftslehre vom J. 1801“ II. S. 161—163.

steme der praktischen Ideen (vgl. §. 9): so ergibt sich zwar, dass dasselbe auch hier die innerste Grundlage und verborgene Prämisse jener Lehre bildet, aber in so schwachen Andeutungen und so verwachsen mit den übrigen theoretischen Voraussetzungen derselben, dass es ebenso wenig wie bei Kant (vgl. §. 42), als solches aus ihm hätte gewonnen werden können. Das Interessante und Lehrreiche vielmehr besteht darin, dass wir sehen, wie jede etwas gründlichere Untersuchung über das Wesen des Sittlichen, selbst unter so hemmenden Bedingnissen, wie die waren, mit denen Fichte zu ihr hinzutrat, gar nicht umhin kann, auf die wahre Natur und das richtige Verhältniss der praktischen Ideen zurückzukommen und unwillkürlich von ihnen Zeugniss zu geben.

Das Rechtsgesetz ist unfähig, sagt Fichte, den vollständigen Begriff der Freiheit zu erzeugen: nach dem ganzen Vernunftbegriffe desselben ist sie vielmehr das schlechthin Vereinigende, die Trennung der Iche Aufhebende; darin wird sie sittliche Freiheit. Hierdurch wird mit erschöpfender Klarheit unser Lehrsatz ausgesprochen, dass die „Rechtsidee" nur in der „Idee der ergänzenden Gemeinschaft" ihre Stütze und Wahrheit finde. Dass hiermit jedoch auch der Staat nicht blosse Rechtsanstalt sein könne, diese Consequenz hat Fichte in ihrer Vollständigkeit nicht gezogen; vielmehr nur in einzelnen abgeleiteten Folgerungen zum Bewusstsein gebracht. Weiter lehrt Fichte: die Sittlichkeit sei Streben nach Selbstständigkeit um seiner selbst willen, stete Selbstbefreiung des Ich von allen Formen des Naturtriebes und Umbildung der Natur aus sich selber. Im Handeln könne sie jedoch nur dadurch sich bethätigen, dass das Ich sich als Mittel setze, alle Andern und die hervorzubringende Vernunftgemeinschaft dagegen als den Endzweck seines Handelns. Wer sieht nicht, dass Fichte hierin unbewusst auf die beiden gegenseitig sich integrirenden Seiten in der Idee der ergänzenden Gemeinschaft hindeutet: auf die Idee der „Vollkommenheit" und die des „Wohlwollens"? Wie viel klarer und erschöpfender jedoch wären seine Begriffe gestaltet worden, hätte er beider Ideen in ihrer Eigentlichkeit sich bemächtigen können!

Das Streben nach Selbstständigkeit vom Naturtriebe ist allerdings ein wesentlicher Moment der Vollkommenheit und Bedingung dazu; aber für die ganze Idee der Vollkommenheit gehalten, leer und ohne erschöpfende Befriedigung. An solchen bloss negativen Eigenschaften, bei denen es Kant wie Fichte belassen, kann unsere Vollkommenheit sich nicht kund geben. Jene abstracte Befreiung vom Triebe wäre nur die Langweiligkeit und Leere stoischer Apathie, wenn keine begeisternde Erfüllung in sie hineinträte und ein höherer Trieb des Geistes die Naturtriebe überwältigte. Nur der wahre Gott überwindet die niedern Dämonen, denen die Naturtriebe auf's Eigentlichste zu vergleichen sind. Ebenso jene „Umbildung der Natur aus sich selbst" lässt ganz unentschieden, in welchem neuen Inhalt und durch welchen sie sich umzubilden habe. Für Beides wird wohl nirgend anderswoher der wahre Gehalt zu schöpfen sein, als aus der Hingabe an die ergänzende Gemeinschaft der Geisterwelt, in deren Fülle der Einzelgeist allein seine Vervollkommung und begeisternde Selbstgenüge zu finden vermag. Ebenso verhält es sich in Betreff des andern Momentes im Begriffe der Sittlichkeit nach Fichte. Jenes sich als Mittel, die Andern als Zweck Setzen im Handeln bleibt ebenso, wie die reine „Pflichtmässigkeit" Kants (es ist eigentlich nur derselbe Begriff), ohne positive sittliche Bedeutung, wenn nicht das „Wohlwollen" als beseelende Gesinnung dabei hindurchwirkt. Es vermag nur jene „kalte Billigung", jene freudelose „Selbstachtung" zu erzeugen, welche wir geschildert haben, und über deren Ungenüge für eine Gesammtauffassung des Ethischen der Fortgang der Wissenschaft bereits entschieden hat.

Endlich die letzte, zugleich tiefsinnigste und beziehungsreichste Idee bei Fichte: in der sittlichen Freiheit setzt sich das reine Ich in's endliche fort. Dazu der zweite, scheinbar davon abspringende Gedanke: das Wiedereinswerden des endlichen Ich mit dem reinen ist ewig unmöglich; an dessen Stelle tritt die innigste Menschengemeinschaft. In diesen beiden Philosophemen ist dunkel hingedeutet auf den tiefsten Grund alles Ethischen,

welcher in der „Idee der Gottinnigkeit“ auf unmittelbare Weise dem Bewusstsein sich kundthut. Nur darum sind wir getrieben, in wohlwollender Hingabe an die Gemeinschaft und in den Thaten dieser Liebe zugleich die begeisterndste Selbstbefriedigung zu finden, nur darum können wir aus der ergänzenden Vereinigung mit den Andern die eigene Vollkommenheit gewinnen, weil wir ursprünglich (in Gott) nicht getheilt sind, sondern Eins und urbezogen. Desshalb ist Gottinnigkeit (Wiedereinswerdenwollen mit den „reinen Ich“) die Ergänzung alles ethischen Thuns im Gefühle, weil wir in diesem Gefühle das Bewusstsein jener Einheit wieder gewinnen: desshalb sind Gottesliebe und Menschenliebe ursprünglich dasselbe, nur unter verschiednen praktischen Gesichtspunkten gefasst. Dieser einzig gründliche, abschliessende Gedanke ist auch die halbbewusste Prämisse von Fichte's Theorie: aber wie verblasst, wie unkenntlich ist er geworden, indem er durch die gewaltsam idealistischen Abstractionen hindurchwandern musste! Der Gott der unendlichen Geistesfülle, der Vollgrund eines unendlich individualisirten Geistergeschlechtes wird lediglich als „reine Vernunftform“, als „reines Ich“ gefasst; das endliche Ich soll individualisirt sein nur durch „materielles Gefühl“ (Sinnenleib) und durch „Naturtrieb“ (ganz die Lehre von der Entstehung der endlichen Individualität, welche wir bei Hegel wieder werden hervortreten sehen). Dies sind tiefgreifende Mängel eines abstracten Denkens, welches, indem es nur ein verstümmeltes Bild der Wirklichkeit zeigt, auch nicht gewachsen sein kann, die Wirklichkeit vollständig zu erklären. Das Bedeutungsvolle daran bleibt eben nur dies, dass mitten aus jenen Abstractionen des Systemes heraus dennoch die lebensvolle Wahrheit wie durch Trümmer hervorblickt, weil der Denker, nicht sein Gedankensystem, ein tiefer und gründlicher war. Desshalb können wir nicht umhin, zuwider dem gewöhnlichen Urtheile, der zweiten Gestalt von Fichte's Lehre, auch in ihrem ethischen Theile, den Vorzug zu geben. Mit dieser hat er sich wirklich, wenigstens nach Einem Hauptmomente, in der ganzen und vollständigen Wahrheit festgesetzt.

67.

Wenn wir endlich die historische Stellung von Fichte's Ethik nach Vorwärts in's Auge fassen: so stehen wir auch mit ihr, nicht bloss mit ihrem theoretischen Theile, an der gemeinsamen Quelle, aus der sich nach verschiedenen Seiten hin und in scheinbar entgegengesetzten Richtungen bedeutende Ströme ergossen haben. Zunächst ist er sich selbst sein Nachfolger geworden. Aber auch Schleiermacher, wie Hegel, wird sich zeigen, haben nur Fichte's ethischen Grundgedanken, Jeder in verschiedener Eigenthümlichkeit, weiter ausgebildet. Schleiermacher's höchstes Princip für die Ethik: die Vernunft als Handelndes auf die Natur, die Natur als das von ihr Behandelte, welche indess als ein ursprüngliches Ineinander gedacht werden müssen, endlich das immer fortschreitende Naturwerden der erstern, welches aber nie sich vollendet, ist unverkennbar nur eine weitere Ausbildung des Fichteschen Princips vom reinen Triebe nach unbedingter Selbstständigkeit, welcher den Naturtrieb und die Natur selbst in einer unendlichen Reihe von Freiheitsacten umgestaltet, selbst aber Eins ist mit der Natur (vgl. §. 59). Auf gleiche Weise ist Hegel's Begriff des allgemeinen Willens der absoluten Vernunft, wie sich zeigen wird, nur die Fortsetzung und Weiterführung des andern Momentes im Fichteschen Principe, das Sichselbstsetzen des reinen Ich in dem Willen der endlichen Iche; ja Beides ist in Wahrheit nur ein und derselbe Grundgedanke bei Fichte, wie bei Hegel.

Stehen wir damit an der gemeinschaftlichen Quelle zweier der bedeutendsten ethischen Systeme, welche auf die ganze Denkweise der Gegenwart den entscheidendsten Einfluss üben: so wird sich auch ihr gemeinsames Erbübel an diesem gemeinschaftlichen Ursprunge entdecken lassen. Es ist die Aufstellung eines abstracten Einheitsprincipes, um aus ihm das ganze System der Begriffe herauszuwickeln, oder „abzuleiten": (trifft doch Fichten sogar darum Schleiermacher's Tadel, weil er eine, wenn auch nur relative Selbstständigkeit des Rechtsprincipes von dem der Moral habe gelten lassen). Die Idee des Ethischen ist aber keine einfache, auf einen einzigen Begriff zurückführende.

Diese Systeme opfern daher einem sehr zweideutigen und bestreitbaren methodologischen Grundsatze das objective Urtheil über die Natur des betrachteten Gegenstandes, — ein Grundgebrechen unserer gesammten bisherigen Philosophie! Sodann — was tiefer damit zusammenhängt, als man auf den ersten Blick urtheilen möchte — auch der Begriff der Persönlichkeit (des individualen Geistes) ist in allen jenen Systemen theils geradezu verleugnet, theils nicht zu seinem vollen Rechte gelassen: jenes bei Hegel, dies bei Schleiermacher und selbst in der zweiten Gestalt von Fichte's Ethik. Wenn wir nach dem frühesten, historischen Grunde von dem Allen fragen, so findet er sich nur in Fichte's methodischem Vorbilde und in dem fortwachsenden Keime seiner Ansichten bei seinen Nachfolgern.

68.

Wir gehen zur zweiten Gestalt von Fichte's Ethik über, welche neben der Rechts- und Sittenlehre insbesondere noch die Lehre vom Staate zu einer Philosophie der Geschichte ausgebildet hat.*)

Das Grundverhältniss zwischen Recht und Sittlichkeit, zwischen dem Staate und den höhern Formen der sittlichen Gemeinschaft ist dasselbe hier geblieben; jene beiden Wissenschaften sind unabhängig von einander. Dennoch beziehen sich beide bestimmter und wesentlicher auf einander als vorher: nach dem Verhältniss von Mittel und Zweck. „Das Sittengesetz wendet sich nur an den von allen äussern Zwecken befreiten, gleichsam von der Natur losgesprochenen Willen. Die äussern Zwecke, die uns die Natur auferlegt, sind unsere Erhaltung und Sicherheit in unserer Rechtssphäre. Diese müssen darum erreicht sein, und allgemein erreicht sein, ehe das Sittengesetz allgemein erscheinen kann". — „Das (formale) Recht liegt

*) „Das System der Rechtslehre in Vorlesungen", 1812; „das System des Sittenlehre" aus demselben Jahre: in Fichte's nachgelassenen Werken Bd. II und III. „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" 1804. „Politische Fragmente" 1807. 1813. (Sämmtl. Werke Bd. VII). „Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche" 1813 (S. W. Bd. IV).

vor dem Rechte durch das Sittengesetz, als Bedingung seiner Erscheinung".*)

Desshalb wird es als Probe für die Rechtmässigkeit des formalen Rechtsstaates bezeichnet, dass er die sittliche Freiheit als letzten Zweck aller eigenen Veranstaltungen sich setze und somit, im Bewusstsein dieses seines höchsten Zweckes, die Verpflichtung anerkenne, Bildungsanstalten zur Freiheit für Alle zu gründen, zu einer Bildung, deren Zwecke über den Staat hinausliegen.

Darin liegt zugleich der Unterschied zwischen dem Staate und der Despotie: jener errichtet Anstalten zur Bildung, d. h. zum Vermögen, sich freie, selbsteigene Zwecke zu setzen; diese richtet ihr Absehen auf Dressur, d. h. auf Abrichtung zu willkürlichen, dem Wesen der Person fremden Zwecken. Es ist ein durchgreifendes Kriterium des Staates und der Despotie, ob Bildung im Volke herrsche, oder Dressur.

Die erste Entwickelung der Freiheit besteht darin, dass der Staat als willenbewegendes Princip (als Selbstzweck) wegfällt. Er geht desshalb eigentlich darauf aus, sich selbst aufzuheben; denn sein letztes Ziel ist Sittlichkeit und diese hebt ihn auf. Der Despot kann dies nie, weil er einen solchen Zweck hat, der niemals der Zweck Aller werden kann.**)

Trotz der allgemeinen Wahrheit jenes Gedankens und dem Folgereichen, was in den angegebenen Kennzeichen der Rechtmässigkeit eines Staates liegt, lässt sich dennoch auch hier das Lückenhafte, Unzureichende des Ausgangspunktes, wie des Endes dieser Theorie nicht verkennen. Geradezu unrichtig und mit den tiefern Consequenzen seiner eigenen Lehre in Widerspruch ist Fichte's Behauptung: dass das Sittengesetz erst dann den Willen Aller ergreifen könne, wenn das Rechtsverhältniss unter denselben völlig verwirklicht sei. So gewiss beide, das Recht und die Sittlichkeit, apriorische Ideen sind, findet kein Vor und Nach zwischen ihnen Statt, sondern beide entwickeln sich

*) „Rechtslehre" a. a. O. II. S. 517.

**) Rechtslehre, S. 536 – 542.

durchaus mit einander im Bewusstsein des Einzelnen, wie der Gemeinschaft, und fordern in allen Formen der öffentlichen Ordnung ihre gemeinsame Befriedigung. Selbst in der untergeordnetsten, unfreiesten Staatsform, in der Despotie des Morgenlandes, hatte zugleich das sittliche Bewusstsein des Volkes seinen Ausdruck gefunden. Von derselben willkürlichen Trennung rührt es her zu behaupten, dass die Sittlichkeit den Staat aufhebe oder überflüssig mache. Der Staat als Verwirklichungsmittel zur allgemeinen Sittlichkeit, wie Fichte ihn bezeichnet, ist darum zugleich ein sittliches Institut, welches mit der steigenden sittlichen Cultur eines Volkes selbst sich vollkommner, d. h. sittlicher ausbildet, aber dadurch stets unentbehrlicher, werthvoller wird. Die niedern Rechtsformen freilich können immer überflüssiger werden, das Recht mag immer weniger zu strafen finden. Damit ist jedoch der Zweck des Staates nicht aufgehoben, sondern jetzt erst recht erreichbar geworden.

69.

In der spätern Rechtslehre wird der Begriff des Eigenthums ganz wie in der frühern bestimmt: als Sphäre des freien Handelns und zugleich als das Recht auf gewisse Handlungen, auf Arbeit, in dieser Sphäre. Aber schärfer und reiner als dort, indem die Principien des „geschlossenen Handelsstaates“ hineingezogen werden, sind die Folgerungen durchgeführt. Der „Eigenthumsvertrag“ im Staate enthält nicht nur, dass Jedem sein factisches Eigenthum geschützt und erhalten bleibe, sondern weit mehr, dass Jeder vom Staate das ihm gebührende Eigenthum erhalte, d. h. Arbeit, von welcher er leben kann: stete und gleichmässige Arbeitsvertheilung ist das wahre Ziel und der Erfolg des rechtmässigen Eigenthumsvertrages. Dieser Vertrag ist also eigentlich ein Vertrag über das Gesetz, das gegenseitige Eigenthum immerfort zu ordnen und zu erhalten. Sobald also Jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gewährt; der Vertrag ist daher in Beziehung auf ihn noch nicht verwirklicht, und die Verfassung, in der ein solcher

stände, wäre für ihn keine Rechtsverfassung, sondern eine blosse Zwangsanstalt.*)

Eben so ist Jeder zu gleichen Abgaben an den Staat rechtlich verbunden, d. h. Jeder muss, seiner Eigenthums- und Arbeitssphäre gemäss, für den Staat dem innern Werthe nach gleich viel arbeiten. Arbeitsleistung ist die wahre Grundlage alles öffentlichen, wie Privatvermögens.

Aber höchster Zweck alles Eigenthums und aller Arbeitsleistung ist, dass schlechthin Jeder Musse übrig behalte für die frei zu setzenden Zwecke seiner sittlichen Cultur. Der Staat ist nicht der Wille des Rechts und ist kein Staat, so lange nicht Jedem in ihm auch dies Recht gesichert ist. Desswegen muss ferner der Staat von Rechtswegen allgemeine Bildungsanstalten zur Sittlichkeit für Alle errichten. Gleichfalls nur unter dieser letztern Bedingung ist er rechtmässig. — Im Staate ist überhaupt daher eine doppelte Seite zu unterscheiden: er ist absolut zwingende und verpflichtende Anstalt. Dieses Recht hat er aber nur unter der weitern Bedingung einer Verpflichtung, die höhere Freiheit Aller zu sichern. Wird dies nicht von ihm geleistet, so kann er nicht von Rechtmässigkeit reden; denn er verletzt den Mittelpunkt des Rechtes und ist selbst unrechtlich; er ist blosse Zwangs- und Unterjochungsanstalt.**) — Hiermit hat Fichte selbst auf's Ausdrücklichste seine frühern Begriffe von Staat und Recht zurückgenommen oder erweitert: sie tragen nicht mehr jenen bloss negativen Charakter. —

Es wird Arbeit erspart, mithin die Musse, welche Jedem zukommt, vermehrt, wenn die verschiedenen Zweige der Arbeit vertheilt werden und Jeder das ausschliessend treibt, was er gelernt hat. Je vollkommner diese Vertheilung und innere Organisation der Arbeit ist, je mehr sie in's Einzelne geht: desto sicherer wird an Musse für die sittliche Cultur gewonnen. Es ist also die Pflicht des Staates, jene Organisation unter sich zu nehmen und sie steigend zu vervollkommnen. Das Civilgesetz

*) Rechtslehre S. 536.

**) Rechtslehre S. 509 — 518. 530. 532 — 534. 540 — 542.

über das Mein und Dein wird dadurch von einem höhern Standpunkte und allein vollständig gefasst. Auch hierin soll vom Staate Alles ausgehen.

Die Arbeiter sind nach ihren Hauptklassen Hervorbringer, welche die rohen Naturproducte liefern, Verarbeiter oder Künstler, welche sie zweckmässig umgestalten und dadurch ihren Werth in's Unbedingte steigern; endlich der Handelsstand, der für Vereinigung der durch die Vertheilung der Arbeitszweige zerstreuten Producte an allen Orten des Staates zu sorgen hat.

Jeder Einzelne aus diesen Ständen soll von seiner Arbeit leben und möglichste Musse gewinnen können. Dies garantirt ihm der Staat; denn der Vertrag desselben mit jedem Einzelnen lautet: gegen Arbeit, Leben und die auf den Theil eines Jeden kommende Musse.

Desshalb darf in einem Staate nicht mehr verarbeitet, durch Fabrication hervorgebracht werden, als der Ackerbau trägt und bezahlen kann: ausserdem könnte der verarbeitende Stand nicht leben. „Das Gegentheil ist nicht etwa unräthlich oder unpolitisch — dies sagen Andre auch — sondern es ist widerrechtlich. Man sagt gewöhnlich: der Absatz des Fabrikanten geht uns nichts an. Er hat uns nicht gefragt, als er die Waare machte. — Zuvörderst ist dies in den meisten Fällen nicht wahr: ihr habt masslos Fabriken befördert. Dann aber, wenn es auch wahr wäre, hättet ihr es leiden sollen? Sind denn die Menschen unter euch wie die wilden Waldvögel, um deren Treiben sich Niemand bekümmert, deren Existenz darum auch vogelfrei ist? — Ihr sprecht von Bürgern: da liegt's eben, ihr habt unter euch Wilde, die nicht einmal Bürger sind. Jedem Bürger muss sein Leben garantirt sein".

Dasselbe, was von Fabrikanten, gilt vom Kaufmanne. Auch hier muss dem maaslosen Anwachsen dieses Standes, der Vertheilung und dadurch Vertheuerung der Handelsproducte gewehrt werden. Dagegen soll in jedem Umkreise, wo ein Kaufmann mit gewissen Waaren bestehen kann, ein solcher existiren. Denn

Jeder hat das Recht, die Waare, deren er bedarf, so sehr in seiner Nähe zu beziehen, als die Lage des Ganzen es gestattet. Der Staat muss daher bestimmte, diese Verhältnisse nach allgemeinen Normen feststellende Handelsgesetze haben, als einen weitern nothwendigen Bestandtheil der Civilgesetzgebung über das Mein und Dein.*)

70.

Jeder Tausch durch Kauf und Verkauf setzt einen begriffsmässigen Grundpreis der Dinge voraus. Dieser ist ganz unabhängig vom Gelde und von den damit zusammenhängenden Vorstellungen über Theuerung oder Wohlfeilheit zu bestimmen. Das Geld ist an sich gar nichts und nur das Zeichen des Werths in allen jenen Verhältnissen: theuer und wohlfeil sind Wechselbegriffe, und man könnte fragen, ob in einem bestimmten Falle die Waare theuer oder das Geld wohlfeil sei?

Der absolute Werth eines Arbeitsproductes ist gleich dem Lebensunterhalte, welchen es gewährt, im Verhältniss zu der Zeit, welche die Gewinnung desselben gekostet hat. Dies Verhältniss ist aber ein relatives und wechselndes: relativ nach der allgemeinen Masse von Arbeitsproducten in einem bestimmten Staate, d. i. nach dem Nationalreichthum; wechselnd nach den stets wechselnden Verhältnissen dieser Arbeitsproducte zu einander. Desshalb ist ein Arbeitsproduct als bleibender Maasstab alles Werthes festzusetzen und die andern darauf zurückzuführen. Es kann nur im unentbehrlichsten Lebensmittel bestehen, in einem Quantum Korn, dessen, sodann unveränderlicher, Werth zu einer bestimmten Zeit, der der Aerndte, festgestellt werden muss. Alle andern veränderlichen Werthe der Producte werden auf jenen zurückgeführt. Der Staat hat daher die Preise aller auf seiner Oberfläche erzeugten und in den Handel kommenden Arbeitsproducte festzusetzen und zu declariren, — nach jenem Grundmaasstabe des Kornwerthes. Das Geld

*) Rechtslehre S. 544 – 558.

muss darauf lauten, z. B. auf ein Mässchen, einen halben Scheffel, einen Scheffel Korn, welches für dies Zeichen in jedem Augenblicke in natura bei dem nächsten Staatsmagazine zu haben sein wird. Das Geldzeichen selbst sei aber seinem innern Stoffe nach so werthlos als möglich, damit es nie zugleich als Waare, als für sich Werth Habendes behandelt werden könne: — also z. B. Papier- oder Ledergeld, auf schwer nachzumachende Weise zubereitet. Metallgeld, welches wegen der innern Unzerstörbarkeit der edlen Metalle durch eine natürlich sich ergebende Uebereinkunft zum Weltgelde geworden ist, eignet sich für einen in sich geschlossenen Handelsstaat nicht zum Staatsgelde, theils weil die Gewinnung des nöthigen Metalles vom Auslande abhängig machen könnte, theils weil dies zugleich als Waare einen auf- und absteigenden Werth hat und es die Halbheit erzeugt, welche immerfort zwischen seiner Bedeutung als Zeichen und zwischen seinem innern Werthe schwankt. *)

Nach Aufzählung noch anderer Nachtheile, welche aus dem schwankenden Werthe des Metallgeldes hervorgehen, kommt Fichte darüber zu dem denkwürdigen Abschluss: In jedem Staate, innerhalb dessen (abgesehen von seinen Verhältnissen zum Auslande) die edlen Metalle Geld sind, ist das Eigenthum der Bürger nur in dem allergröbsten Sinne, dass ihnen die körperlichen Objecte nicht durch Gewalt weggenommen werden können, gesichert: ihr eigentliches Eigenthum aber, der Werth ihrer Arbeit, hängt ab von einem blinden Ungefähr, einer unbegreiflichen Naturgewalt; sie sind darüber im Naturstande geblieben (S. 578). — Hieran reiht sich die Lehre vom Capital und vom Zinse: bei beiden liegt der reale Werth eigentlich im Werthe der Arbeit, und der Zins besteht nur in dem Antheil an den Vortheilen der Arbeit, für welche das vorgeschossene Capital verwendet wird. Desshalb ist Zins zu nehmen im Rechte begründet; ebenso lässt sich kein Maassstab für denselben vorschreiben, weil der Werth der dadurch erreichten Arbeit ein sehr

*) Rechtslehre S. 558 — 575.

verschiedener sein kann. Zins ist eine verschieden anzusetzende Gewinnsdividende aus einer gewissen Arbeit.*)

71.

Wir übergehen manche zum Theil tiefgreifende Untersuchungen, namentlich über die Grundsätze, nach welchen der Handel mit dem Auslande zu beurtheilen sei (S. 587 ff.): sie enthalten, wie uns dünkt, die ersten Nachweisungen, auf welche Art aus einem Zollschutze für die inländische Industrie allmählig ein allgemeines Freihandelsystem erwachsen kann, welches allerdings das letzte Ziel ist, weil durch den Welthandel an Arbeit gespart, an Musse daher gewonnen wird. Vor allen Dingen ist es aber Pflicht des Staates dafür zu sorgen, dass Jeder seiner Fabrikanten von seiner Arbeit mit dem gehörigen Antheil an Musse leben könne. In diesem Rechte hat der Staat ihn zu schützen. — Ebenso übergehen wir weiter die Abschnitte vom Civil- und Criminalrecht, worin die Sätze der frühern Rechtslehre nur kürzer und bündiger vorgetragen werden, um noch einen Blick auf den Abschnitt: „über die Constitution" zu werfen, der Wichtiges und Eigenthümliches enthält.**)

Nur der Wille des Rechts im Staate, kann als souveräner Wille bezeichnet werden; und erst indem er jenes ist, erhält derselbe Legitimität. Die nähere Form und Wirkungsweise dieses souveränen Willens bestimmt die Constitution. Die Frage aber bleibt übrig, wie jener souveräne Wille, dem Alle unterworfen sind und er Niemanden, Bürgschaft leiste, dass er in allen Fällen nur das Recht wollen werde?

Eine reine Demokratie kann diese Frage nicht lösen; sie ist gar keine Rechtsverfassung, denn es fehlt ihr ein höchster vereinigender und entscheidender Wille. Jene platonischen Allgemeinheiten, dass der Beste herrschen solle, lösen sie ebenso wenig: wer soll den Besten erkennen, wählen, und falls er gefunden, ihm die Autorität eines Souveräns verschaffen?

*) Rechtslehre S. 578 — 583.

**) Rechtslehre S. 627 ff.

Man hat die Frage nach den Bürgschaften des Souveräns meistens dadurch lösen wollen, dass man seinen Willen unter ein irgendwie modificirtes Zwangsgesetz zu bringen suchte. Daher die verschiedenen künstlichen Verfassungen, durch Trennung der Souveränität und Vertheilung ihrer Macht an verschiedene Gewalten. Fichte verwirft sie sämmtlich, auch seinen Vorschlag eines zusammengesetzten Zwanges durch das Ephorat, als einer negativen Souveränität, der positiven gegenüber. All dergleichen ist nach ihm theils begriffswidrig; denn eine erste politische Triebfeder, eine selbst nicht zu zwingende und darum alles Uebrige erzwingende Gewalt fordert der Begriff von der Einheit des Staates; — theils ist es unpraktisch, denn gerade in Zeiten der Noth, der drängenden Entscheidung dafür, dass nur das Recht gewollt werde, bedarf es auch eines ungetheilten, allentscheidenden Willens.

72.

Desshalb bleibt nur ein zweiter Weg übrig, der eines sittlichen, durch sittliche Motive wirkenden Nöthigung. Der Souverän oder die souveränen Personen sollen durch ihre eximirte Stellung und günstige Lage über jede Versuchung hinausgerückt sein, zu Ungerechtigkeiten verleitet zu werden: sie sollen Wesen einer andern Sphäre sein. Sie sollen in der Ehre, dem Ruhme, in der Liebe der Staatsangehörigen die höchsten Motive der Gerechtigkeit finden. Sie sollen endlich in der Hoffnung, durch ein gerechtes Regiment zugleich für ihre Kinder und Erben zu sorgen, einen weitern Grund dazu haben, der ebenso sittlich als natürlich-menschlich ist. Somit vereiniget sich nach Fichte Alles dahin: die erbliche Monarchie, zwar nicht als die einzig rechtmässige, wohl aber als die zweckmässigste Regierungsform zu bezeichnen, weil sie die Kraft der Einherrschaft mit der Wahrscheinlichkeit verbindet, dass der Alleinherrscher gerecht sein wolle. Eine wesentliche Bedingung dabei ist jedoch die Publicität über alle Verhandlungen der Staatsgewalt; denn es gehört zu den Rechten eines jeden Bürgers, nicht nur gerecht regiert zu werden, sondern auch zu wissen, dass er es werde.

Damit ist jedoch, wie Fichte ausdrücklich heraushebt, die Nothwendigkeit noch keinesweges erwiesen, immer eines gerechten Regiments sicher zu sein. Wir haben eine herzlich gute Meinung von unsern Erbmonarchen, sagt Fichte; aber wer sichert uns denn ihre Einsicht des Rechten. Wir wollen ihnen eine vortreffliche Erziehung geben, sagt man. Gut; wer erzieht denn aber die Erzieher und die, welche die Erzieher wählen? — Dasselbe kann noch allgemeiner ausgesprochen werden: man habe die vortrefflichste Rechtsverfassung; sie wird unwirksamer Schein und Lüge, wenn der Geist des Volkes vergiftet ist. Umgekehrt, — wo das Volk gerecht ist, kann die Regierung es nicht wagen, ungerecht zu sein. Hinter der Bildung der Nation zurückzubleiben, wagt keine Regierung, oder wenn sie dies lange und mit Hartnäckigkeit versucht, so führt dies zu einer Revolution. Das Volk aber, welches unter unsern Augen eine Revolution versucht hat, ist dadurch in keine bessere Lage gekommen: durch Revolutionen wird der Geist des Volkes kein anderer, ebenso wenig die Regierungsmaximen. Der Regent einer Nation, die revolutionirt hat, wird seine Macht nur um so fester gründen, damit dies nicht wieder geschehe. Das Einzige darum, wovon sich gründliche Verbesserung erwarten lässt, ist der Fortschritt des Volkes in Bildung und Sittlichkeit: diese sind das stillwirksame, der Regierung zur Seite stehende „Ephorat“.

Es ist kein Zweifel, dass bei dem Fortschritte der Bildung sich Männer zeigen werden, die durchaus sittlich und rechtlich sind, und bei denen diese Sittlichkeit auch zur rechten Erkenntniss durchbricht. Aber weder die dann lebenden Regenten werden ihnen ihren Platz abtreten, noch wird die Menge sie erwählen und durch ihre Kraft einsetzen. Gute Mehrheit entsteht von guter Regierung, darum nicht immer die gute Regierung von guter Mehrheit. Die menschlichen Angelegenheiten sind hier in einem Zirkel befangen.

Also die Aufgabe, das Recht zu constituiren, welche zuletzt auf die zurückgeführt wurde, den Gerechtesten seiner Zeit und seiner Nation zum Herrscher, ist durch menschliche Frei-

heit nicht zu lösen; ist darum eine Aufgabe an die göttliche Weltregierung. — Irgend einmal wird und muss Einer kommen, der als der Gerechteste seines Volkes der Herrscher desselben ist. Bis dahin werden die Regierungen so gut sein, als sie uns Gott gibt. Nur der Fortschritt in Verstand und Sittlichkeit ist das Mittel in den Händen der Nation, die Regierung zu zwingen, auch mit fortzuschreiten. *)

73.

Damit werden wir auf die Betrachtung der Weltgeschichte verwiesen; diese hat zu ihrem eigentlichen Kern und Inhalte, das Vernunftreich, den Staat des vollendeten Rechts und der Sittlichkeit hervorzubringen. Dieser Untersuchung, eigentlich einer Philosophie der Geschichte, zu welcher er schon in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (1804) den ersten Entwurf gegeben hatte, widmete Fichte das letzte Werk seines Lebens, seine Vorlesungen über die „Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche", im Jahre 1813 gehalten. **)

Das Rechtsgesetz — so bezeichnet dies Werk gleich Anfangs seine Aufgabe — ist nicht bloss zu betrachten als setzend einen vorhandenen Zustand, sondern, da das Recht seinem grössten und wichtigsten Theile nach noch nicht vorhanden ist, enthält es zugleich ein sittliches Gebot an Jeden, zunächst es in seinem ganzen Umfange zu erkennen, sodann es an seinem Theile zu befördern. Die gegenwärtigen Rechtsverfassungen sind nur Nothverfassungen, aber dadurch rechtmässig, dass sie vorläufige Stufen sind auf dem Wege zum eigentlichen Recht. Wer aber an der Forderung dieser allgemeinen Aufgabe nun nicht mitarbeiten wollte, schon der würde das Recht der Andern verletzen; man hat ihn nicht zu dulden, sondern wie eine wilde Naturmacht ihn zu bändigen. ***)

---

*) Rechtslehre S. 628 — 636.

**) In den sämmtlichen Werken Bd. IV. S. 369 ff. Daran reihen sich die „politischen Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813" in B. VII. S. 519 ff.

***) Staatslehre S. 392 ff. Vgl. S. 432.

Im Begriffe der Errichtung eines Rechtszustandes liegt jedoch ein Widerspruch, in dessen praktischer Lösung eben die weltgeschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts besteht. Jeder soll frei sein — er soll nur seiner eigenen Einsicht folgen. Schlechthin Keiner darf gezwungen werden. Dennoch soll, was das Rechtsgesetz gebietet, unbedingt sein: das Rechtsgesetz müsste darum sogar mit Zwang und Gewalt durchgesetzt werden. Aber nur zum Rechte darf gezwungen werden; jeder andre Zwang ist abscheulich, teuflisch. Wer aber das Recht zuerst erkennt, der hat auch das Recht, die Andern dazu zu zwingen. Er wäre der von Gott eingesetzte Zwingherr. Dies wäre die erste Bedingung zur Lösung jenes Widerspruchs.

Rechtmässig wird der Zwang jedoch nur unter der weiter dazugefügten Bedingung, dass er Alle zur Einsicht in seine Rechtmässigkeit, mithin zur wahren sittlichen Freiheit und zur Entbehrlichkeit des Zwanges bilde: jede Zwangsherrschaft führt nur durch eine von ihr ausgehende Volkserziehung den innern Beweis ihrer Rechtmässigkeit: und dies erst ist die völlige Lösung des Widerspruchs. Desswegen ist auch Alle zu dieser gemeinsamen Erziehung zu zwingen, erlaubt und rechtmässig. (Wie bekannt, hat Fichte auf diesen Satz in den Reden an die die Deutschen seinen Plan einer allgemeinen Volkserziehung gegründet.)

„Rechtmässiger Oberherr ist daher nur, wer die höchste Einsicht seiner Zeit besitzt, wer die Stufe des zu realirenden Rechts in einem bestimmten Zeitpunkte erkennt und das Volk durch Bildung auf die nächste vorbereiten kann. — Wie ist aber ein solcher höchster Verstand zu erkennen? Nicht durch willkürliche Wahl, überhaupt nicht durch irgend eine äusserliche Anordnung, sondern durch sich selbst, durch unmittelbare Bewährung in einer schöpferischen, Allen offenbaren That. Diese kann nur in Ueberzeugung der Andern, in gelungener Belehrung bestehen. Der Lehrer, der es wirklich ist, der den gemeingültigen Verstand Anderer wirklich entwickelt, führt diesen Beweis. Sein Product an Andern, dass er, selbst

Künstler des Verstandes, andere Künstler gebildet habe, ist
dargelegte Beweis.

Soll darum in einem Volke ein rechtmässiger Oberh
möglich sein, so muss es in diesem Volke *Lehrer* geben
jenem thatbegründenden Sinne; — und überhaupt aus dem Le-
rerstande muss derselbe gewählt werden. Wen diese —
Lehrer — als den höchsten unter sich anerkennen, wem die
sich unterwerfen, der ist es, und zwar von *Gottes Gnade*,
durch die innere, geistig an ihm sich erprobende Macht. U-
entschieden bleibt, ob dieser Herrscher eine einzige physisc e
Person oder ein Senat sein solle, der nach Stimmenmehrheit
entscheidet. Auch darüber, was in Betreff dieses Punktes
jedem Falle das Zweckmässigste, hat zu seiner Zeit derselbe
Lehrerstand zu entscheiden. Hierüber mit allgemeinen Bestim-
mungen unseres gegenwärtigen Verstandes vorzugreifen, wäre
sogar ganz unangemessen.*)

74.

So weit führt uns die Allgemeinheit der Idee. Aber die
Frage reiht sich an: wie ist es *wirklich*? — und zugleich
um einzusehen, bei welchem Zwischengliede der Bildung wir
stehen, zu welchem höhern wir zu erziehen seien (§. 73): wie
ist es so *geworden*? Also eine *geschichtliche* Aufgabe!

Aller Weg zur Freiheit und zum Recht geht in der Mensch-
heit durch *Zwang* und durch *Bildung* vor sich. Aber aus
Nichts wird Nichts. Es muss demnach am Anfange der Ge-
schichte ein Urgeschlecht gegeben haben, welches vor aller Frei-
heit sittlich war, von dem alle Bildung und aller Zwang zum
Rechte ausgehen musste auf das *andere*, gleichfalls ursprüng-
liche Geschlecht von ungebändigter Freiheit und unbegränzter
Zügellosigkeit des Bildungsvermögens. Beide Urgeschlechter in
ihrer Vereinigung geben erst die *Geschichte*, d. h. den stu-
fenweisen Fortschritt von *Glauben* und *Autorität* zum *Ver-
stande* und zur *Freiheit*.**)

*) Staatslehre S. 435 — 452. 455. 458.

**) Staatslehre S. 470. 484 – 496.

Hieraus ergeben sich die beiden Hauptepochen der Geschichte: 1) die alte Welt. Der Staat und der Glaube an das Göttliche existirten hier in der Form der Autorität, einer schlechthin gegebenen Gestalt; für Jeden in der, in welcher sie ihm historisch gegeben wurden. Aber nur durch den Staat kam an Jeden der Glaube an die Gottheit. Die innerlich wollende Macht war der Autoritätsglaube, theils an die Heiligkeit gewisser Ueberlieferungen und Gebräuche, in welche sich ihr Sittliches einkleidete, theils an das ursprüngliche, angeborene Vorrecht gewisser Priester- und Herrschergeschlechter. Hieraus ist das Princip der Erbschaft in seinem historischen Rechte und in seiner Begreiflichkeit zu erkennen, die ererbte Aristokratie der Stämme, der Familien.

Aber der Verstand unterlässt nicht, allmählig jede partielle Gestalt jenes Autoritätsglaubens anzugreifen, indess der Glaube an den Staat überhaupt feststeht. Der Verstand in dieser zunächst nur verneinenden Thätigkeit ist indess bloss speculativ und betrachtend: hat er Recht behalten, so ruht er. Soll er zur That getrieben werden, so bedarf er anderer, ausser ihm selbst liegender Antriebe, die er, im Umkreise dieser Denkart, nur in selbstischen Motiven finden kann. Am Hervorbrechen dieses eigennützigen Verstandes ist die alte Welt untergegangen. Sie endete in Roms letzter Epoche mit einem Zeitalter des Eigennutzes, worin der Staat blosses Mittel wurde und nur die Genialität der Einzelnen ein Bewegendes blieb, um dem innerlich schon erstorbenen Staatsleben Interesse und Inhalt einzuhauchen.*)

75.

2) Die neue Welt hat ein durchaus anderes Princip: ihre Gottheit ist ein sittlicher Gesetzgeber, sich richtend an die innere Freiheit und, was unabtrennlich davon ist, an den Verstand, die freie Ueberzeugung, und hervorrufend eine schöpferische Thätigkeit in den von seinem Geiste Ergriffenen, die

*) S. 497 – 520.

Ideen einzuführen in die Sinnenwelt, welche ganz allein dazu da ist, Sichtbarkeit der Ideen zu sein. Gott ist ein durch sein inneres Wesen bestimmtes Heilige, ohne alle Willkür: die Menschheit stimmt mit dem göttlichen Willen überein nicht durch irgend ein gegebenes Sein, äussere Autorität, Glaubensartikel u. dgl., sondern durch die sittliche, in freier Ueberzeugung erkannte That.

Jeder demnach ist schlechthin frei; metaphysisch: er soll thun nur nach seinem Begriffe, zwischen welchem und dem Willen Gottes durchaus kein Mittelglied eintreten darf. Er hat darum keinen Herrn als physisch sich selbst, sittlich Gott. Daher ist er auch politisch frei und unabhängig von jeder Obergewalt. Die Aufhebung aller Oberherrschaft und politischen Ungleichheit ist in der neuen Welt gefordert.

Dies Princip nun ist historisch zuerst niedergelegt im Christenthum. Mit ihm beginnt die neue Zeit. Aber es ist nicht bloss Lehre, Verkündigung des Evangelium von der innerlich freimachenden Kraft Gottes an die Einzelnen, sondern es ist zugleich Verfassung: es fordert und bringt in der Weltgeschichte allmählig hervor eine Verfassung, in der Jeder gehorcht nur dem von ihm selber deutlich erkannten Willen Gottes, wo Gott, ohne Zweifel durch Umsturz jedes andern Herrn, alleiniger Herrscher geworden ist.*)

Die Vorbereitung zu dieser Weltverfassung ist einestheils die allmählig durch das Christenthum sich vollendende religiös-sittliche Bildung des Menschengeschlechtes. Diese macht den Zwang und alle darauf gerichteten Anstalten des aus der alten Welt übrig gebliebenen Nothstaates überflüssig. Anderntheils die allmählige Unterwerfung der Natur unter die Freiheit des Menschen, durch Verstand und Wissenschaft. Diese lehrt die Natur für sich arbeiten zu lassen und erzeugt dadurch die Bedingungen, welche dem Menschen erst das ihm gemässe äussere Dasein gewähren. Diese sind aber in die Hände des Staats zu legen, welcher eben darum so Interesse als Verpflichtung hat,

*) Staatslehre S. 521 — 535.

den freien Verstand und die Wissenschaft zu pflegen. Er glaubt darin seine eigene grössere Macht zu befördern, dient aber dadurch, ohne es zu wissen, nur dem allgemeinen Weltplane.

So wird allmählig die hergebrachte Zwangsregierung einschlafen und irgend einmal ein Zeitpunkt eintreten, wo man erkennt, dass überall gar kein Zwang mehr nöthig sei, wo die Regierenden daher Alles schon gethan fänden, wenn sie es gebieten, und unterlassen, wenn sie es verbieten möchten, bloss durch die Kraft der allgemeinen Bildung. So wird auch der letzte Erbe der Souveränität müde werden, eine Prätension fortzusetzen, von der Niemand mehr Notiz nimmt; er wird in die allgemeine Gleichheit zurücktreten und sich der Volksschule übergeben müssen, um zu sehen, was diese aus ihm machen kann. Zum Troste, falls etwas von dieser Weissagung vor den Erbfürsten verlauten sollte, lässt sich hinzusetzen, dass sie weichen werden nur Gott und seinem Sohne Jesu Christo. Das Ziel der Weltgeschichte ist diese befreiende Theokratie, durch welche das ganze Menschengeschlecht in einem einzigen, innig verbündeten christlichen Staate befasst wird, der nun nach einem gemeinsamen Plane besiege die Natur und dann betrete die höhere Sphäre eines andern Lebens.*)

76.

Der alte Staat hatte in allen seinen Rechtsverhältnissen das Princip der Erbschaft zu seiner Grundlage, so gewiss er selber auf die unbegreiflichen Schranken einer Naturordnung gebaut war. So galten ihm die festen Unterschiede getrennter Stände mit den besondern Rechten eines jeden, welche sich durch Abstammung vererben durften. Dies ist der Rest des alten Staates im gegenwärtigen: auch der moderne Rechtsstaat betrachtet sich bis jetzt noch also: im Begriffe der Familie und der Erblichkeit ihres Besitzes und ihrer Rechte concentrirt sich Alles. Gleichwie daher Eigenthum und Standesvorrechte durch

*) Staatslehre S. 581—600.

Erbe als Familienbesitz sich fortpflanzen, und hier der ganze Zufall der Individualitäten waltet in Bezug auf ihre Würdigkeit dazu, während diese Ansprüche im historischen Rechte vollkommen begründet waren: so wird auch, in diesem Zusammenhange ganz consequent, das Recht zu herrschen als ein Erbtheil überliefert.

Anders in der neuen Welt, in dem auf die christliche Weltansicht gegründeten Staate, wenn er seines Princips klar bewusst werden und es durchführen will. Hier ist Jeder dem Begriffe nach völlig gleich dem Andern; nur die geistige Anlage und Individualität unterscheidet, erhöht oder erniedrigt die Einzelnen. Jene hat eben die Nationalerziehung an's Licht zu bringen, welche desshalb eine durchaus gemeinsame für Alle sein muss. Diese weist Jeden erst in sein Recht ein, in sein Recht von Gottes Gnaden, damit er zufolge seiner Anlage werde, was er vermag. In einem solchen Staate, wo das Recht dieser wahrhaften, gottverliehenen Individualität das einzig gültige ist, kann es ebenso wenig bevorrechtete Stände geben, als sich diese etwa durch Erbschaft fortpflanzen und erneuern dürfen. Ueberhaupt sind die Stände durch die Organisation des Staates gefordert, nicht existiren sie vor allem Staate und ohne Beziehung auf denselben. Aber desswegen bringt er selbst sie aus sich hervor, indem er von Geschlecht zu Geschlecht, bei völliger Rechtsgleichheit der Individuen, aus dem Schoosse der Nationalerziehung, welche jede eigenthümliche Anlage entwickelt, Jeglichen zu dem werden lässt, wozu die innere Anlage ihn treibt.

Der Staat selbst, das „Reich“, ist Besitzer des Grundes und Bodens, welchen es zum lebenslänglichen Lehen verleiht. Durch die vielseitigste künstlerische Ausbildung des Landbaues und der mannigfaltigen Industriezweige wird der Nationalreichthum auf das Höchste gesteigert, indem zugleich die Allen gemeinsame Erziehung ihre Intelligenz, öffentliche Specialschulen (Ackerbau-, Weinbau- technische und gelehrte Schulen) ihre besondern Anlagen zur freiesten Ausbildung bringen. Dabei darf auch Jeder, aber freiwählend und nicht nach dem Erbrechte, in die

Belehnung seines Vaters eintreten oder dessen Beschäftigung fortsetzen.*)

Jeder Bürger des Reiches ist, wie sich versteht, zugleich Krieger und wird durch kunstmässige Leibesübungen von Jugend auf dazu vorbereitet, wiewohl das Reich seinem Begriffe nach nie erobern will, sondern nur unbesiegbar gegen jeden Angriff dastehen muss. So gewiss seine Politik nicht mehr geleitet ist durch die Interessen einer Familiendynastie, legt es auch keinen Werth auf den Umfang an Länderbesitz: nur die ganze Nation soll ungetheilt beisammen sein. — Auch das Oberhaupt des Reiches kann nicht mehr nach dem Grundsatze des Erbrechts gewählt werden; denn Fähigkeit und Würdigkeit der Herrschaft ist nicht an die Familie geknüpft. Oberhaupt des Reiches ist ein Protector, vom obersten berathenden Collegium, dem Senate, aus dem Kreise der schon durch Erfahrung erprobten Staatsmänner gewählt, unter den feierlichsten Gebräuchen und mit dem eidlichen Gelübde jedes Wählenden, ohne Parteilichkeit seine Stimme abzugeben. Der Gewählte bleibt es auf Lebenszeit.

Die Religion des Reiches ist die des „allgemeinen Christenthums", wie es sich allmählig hervorgebildet hat aus dem Unterschiede der drei christlichen Confessionen, denen das Reich übrigens, so lange sie noch für die Gewissen Einzelner Werth und Bedeutung haben, ihre ungeschmälerte Ausübung gönnt und für dieselbe Sorge trägt. Hauptlehre jenes allgemeinen Christenthums ist die Erkenntniss unseres Seins allein in Gott und unserer ewigen Fortdauer in ihm, so wie die Gewissheit, dass er sich am Unmittelbarsten im Menschen offenbare, dass alle höhere Einsicht, Klarheit und Begeisterung, so wie alles rechte Vollbringen lediglich aus göttlicher Kraft in uns geschehe. Nur zwei Lehren sind als entschieden widerchristlich, als streitend insbesondere mit der auf Religion zu gründenden Bruderliebe anzusehen: die Läugnung der ewigen Fortdauer des Menschen und die Behauptung, dass er nur in einer bestimmten Glaubens-

*) „Politische Fragmente", Bd. VII. S. 532 ff. 554 ff. 558. 560. 577—589.

form, mit Ausschluss der übrigen, selig werden könne. Jener Unglaube ist Mangel aller Religion, Unfähigkeit jeder Erhebung in die wahrhafte, die ideale Welt. Der Staat wird auf dem Rechtsboden mit ihm fertig werden; doch sondert er von selbst sich ab von der christlichen Gemeine. Wer dagegen Gewisse seiner Mitbürger um gewisser Glaubensartikel willen von der künftigen seligen Gemeinschaft ausschliessen zu müssen erklärt, dem ist nicht zu trauen, dass er auch in diesem Leben sie völlig gleich halte den Andern. Aber ein solcher ist belehrungsfähig, weil er mit den Andern auf demselben lebendigen Grunde des Christenthums steht, und so ist zu hoffen, dass im Fortgange der christlichen Bildung jener Satz völlig in Abgang kommen werde. *)

77.

Jener Satz von der wahrhaften, aus Gott stammenden Individualität (§. 76) ist nun der Mittelpunkt von Fichte's späterer Sittenlehre, welche hier ergänzend sich anreiht. Ihr Princip und höchster Grundsatz lautet: der Begriff ist Grund der Welt, mit dem Bewusstsein, dass er es sei, in der absoluten Form der Reflexion. Der Begriff, die ideale Welt der Urbilder, welche mit dem Bewusstsein, dass sie schlechthin sein sollen, das Ich ergreifen und es sich unterwerfen, wird Grund der Welt, setzt in der Natur und in den bloss durch den Rechtsbegriff begründeten Zuständen der freien Iche eine übersinnliche Ordnung der Dinge, eine Welt der Sittlichkeit. Die Sittenlehre ist bloss die Analyse jener beiden Sätze und ihr wissenschaftlicher Augpunkt ist zwischen die beiden Gränzen gestellt, nach Oben des Begriffes als des höchsten, — von Gott darf sie Nichts wissen — nach Unten der absoluten Reflexions- oder Ichform, in welche der Begriff eintritt; — von den übrigen, in eine niedere Sphäre fallenden Bestimmungen des Ich nimmt sie keine Notiz. **) (In beiderlei Hinsicht

*) „Politische Fragmente: Religionsbekenntniss der Deutschen", S. 533—545. Vgl. Vorrede des Herausgebers zu Bd. VII. S. XV—XVIII.

**) Sittenlehre vom J. 1812 in den „nachgelassenen Werken" Bd. III. S. 3—19. Vgl. S. 88.

ein ganz willkürlicher und schädlicher methodischer Grundsatz! Wie kann die Idee der Sittlichkeit in ihrer Tiefe verstanden werden, ohne sie auf die göttliche Idee zu beziehen? Und wenn in der Ethik das ganze Ich als das vom sittlichen Willen umzuschaffende nachgewiesen werden soll, ist dies anders möglich, als wenn man es in seiner Vollständigkeit begreift und mit seiner gesammten Natur hineinführt in den ethischen Process. Es ist wiederum jene Maxime willkürlichen Abstrahirens, welche auch hier Fichte'n das vollständige Resultat seiner eignen Prämissen nicht gewinnen lässt.)

Hiermit hat das Ich als Naturwesen und in seiner ganzen sinnlichen Unmittelbarkeit gar keine eigene Substantialität und Wahrheit: es gehört der Scheinwelt an, wie die Natur selber. Nur dadurch kann es Realität gewinnen, indem es ein eigenthümliches Glied wird in jenem Reiche der Idee, indem es die Idee auf besondere und durchaus ihm eigene Weise in die Erscheinung einführt durch seinen sittlichen Willen, und so selber getragen wird von der Ewigkeit der Idee. Nur also und nur um desswillen kommt ihm auch ewige Dauer und Unvergänglichkeit zu; es ist dies der einzig zulässige Begriff der Unsterblichkeit; das sinnliche Ich, wie es durch und durch endlich ist und scheinbar, hat auch Nichts in sich, was über den sinnlichen Tod hinausreiche, und wiewohl wir factisch keinen Beweis dafür haben, dass der Tod auch das Ende seiner Existenz sei, so liegt im Begriffe nicht der geringste Grund dagegen.*)

Der Begriff der geistigen Persönlichkeit (des Genius) ist hier, wenigstens von Seite der sittlichen Idee, begründet und gerechtfertigt; denn dies Ich ist nicht bloss (wie bei Hegel) vorübergehender Moment des Processes der absoluten Vernunft, ondern ein innerlich Substantielles, der gediegene Mittelpunkt einer bewussten Individualität, in welcher sich seine eigenthümliche sittliche Aufgabe durch alle Ewigkeit hin fortgestaltet: — ein wichtiger Begriff, mit welchem Fichte über seine

*) S. 55. 56. 74.

philosophische Zeit und Umgebung in die Zukunft hinausgegriffen hat. Und aus diesem Grunde dürften wir behaupten (§. 67), dass Fichte mit der zweiten Gestalt seiner Ethik in einem Hauptmomente der Wahrheit Wurzel gefasst habe. Gleichwohl ist zu gestehen, dass die Gestalt, in der dieser Begriff bei ihm auftritt, noch einen doppelten Mangel an sich trägt. Theils gibt sie nur einen formellen Begriff vom Genius, als sittlichem (formal-gutem) Willen, ohne den Reichthum der in ihm sich gestaltenden Ideen aufzuweisen: theils wird noch die wichtigere Bestimmung vermisst, wie denn durch den blossen Eintritt der Idee in die Naturform des Ich die letztere also umgewandelt werden könne, dass ihr nun, als Form des Ich, Substantialität und Ewigkeit verliehen sei, welche vorher ihr gebrach. Offenbar sieht man, dass, wenn mit diesem Begriffe der Substantialität des Ich Ernst gemacht werden soll, dieselbe ihm ursprünglich und wesenhaft beiwohnen muss. Nicht eingegossen wird ihm seine Eigenschaft, Person zu sein und ein ewiges Wesen, sondern beides ist seine ursprüngliche Bestimmtheit, zu der es sich im Zeitleben nur entwickelt, oder, da dies ein frei geistiger Process ist, auch nicht sich entwickeln kann.

78.

Der weitere Inhalt der Sittenlehre ist die Analyse dieses Bewusstseins des Ich, Werkzeug der Idee zu sein, der sittlichen Gesinnung, — oder wie wir sagen würden: Analyse des Tugendbegriffes. Darin hat nun Fichte die erschöpfendste Darstellung der „Idee der ergänzenden Gemeinschaft“, als Vollkommenheit und als Wohlwollen, gegeben, nach der Seite nämlich, wie sie in der ruhenden Tiefe des Bewusstseins sich abspiegelt, d. h. wie sie die „tugendhafte Gesinnung“ erzeugt.

Der Charakter des Sittlichen in der Erscheinung, welche er von sich haben muss, wenn er sich anschaut, und die er Andern darbietet, ist zuerst Selbstlosigkeit. Selbstverläugnung wäre viel zu wenig gesagt: sie wäre immer noch Zeugniss eines innern Kampfes und erneuerten Zwiespalts. Der Sittliche aber hat sein Selbst längst eingetaucht und verloren in der Be-

geisterung für die Menschheit. — Als zweiter Grundzug des sittlichen Charakters ergibt sich die Liebe, allgemeine Menschenliebe. Der Unsittliche liebt Sich, dem Sittlichen ist die ganze Menschheit, und in ihr „der Nächste", das bleibende und stets erneuerte Grundobject seiner thätigen Liebe. Aber nur die sittliche Grundlage in Jedem ist der Grund dieser Liebe, und Gegenstand seiner Thätigkeit ist, diese in Allen zu entwickeln. Die Sittlichkeit Aller ist höchster Zweck des Sittlichen, mithin auch das einzig bleibende Ziel seiner Thätigkeit. — Der fernere Charakter des Sittlichen ist Wahrhaftigkeit und Offenheit: zuvörderst gegen sich selbst. Er sucht sich nicht zu verbergen seine Schwäche und seine Mängel, er will nicht vollkommner vor sich erscheinen, als er ist. Er bleibt sich selbst klar bis in die Wurzel seines Lebens hinein. Nicht minder gegen die Andern: er hat nichts zu verbergen vor ihnen, da er sich nur reiner Zwecke bewusst ist. Ebenso ist er stets bereit, einen Jeden auf gleiche Weise in sein Inneres hineinsehen zu lassen, ohne Vorbehalt und Schlupfwinkel, wie er sich selbst sieht. — Sein ganzer Charakter ist endlich Einfachheit, truglose Gleichmässigkeit im Handeln und ganzen Erscheinen. *)

Die treffliche, auch in ihrer Darstellung von Wärme und Innigkeit durchdrungene Entwicklung des Tugendbegriffes enthält nun nach unserer Ueberzeugung das eigenthümlich Bedeutende von Fichte's späterer Sittenlehre. Kant selbst und Fichte's früheres System der Ethik behandelten dieselbe unter dem ausschliesslichen Vorwalten des Pflichtbegriffes; auch der Begriff der Tugend wurde nur aus diesem Gesichtspunkte zugelassen, inwiefern sie nämlich in pflichtmässigem Handeln sich verwirkliche. So wurde, bei Kant ganz entschieden, die Tugend nur als reine Pflichtmässigkeit, daher im Gegensatze mit der Neigung gefasst und das höchste Gut desshalb als ein durch den subjectiven Willen unerreichbares bezeichnet: bei Fichte trat an die Stelle der ebenso abstracte Begriff der Selbstständig-

*) Sittenlehre S. 86 — 101.

keit, daraus im sittlichen Selbstgefühle die Selbstachtung mit Verachtung des Genusses.

Ueber diese Sprödigkeiten hinaus, ist nun seine zweite Sittenlehre bis in den tiefsten Kern und Mittelpunkt lebendiger Sittlichkeit und des höchsten Gutes eingedrungen. In der Liebe zu den Ideen, in der praktischen Begeisterung für die Menschheit ist die innigste Versöhnung erreicht zwischen Neigung und Pflicht, wird das höchste Gut in den Gränzen einer jeden sittlichen Individualität in der That verwirklicht. Es objectivirt sich im stetigen, seiner selbst gewissen, „über aller Zeit bestehenden" sittlichen Willen der Person. Desshalb die charakteristische Bemerkung Fichte's, dass die Prädicate, die man sonst Gott beilege, und gerade die reinsten und geistigsten, eigentlich die des sittlichen Willens seien.*) Die eigentliche, ewige Persönlichkeit, sagt Fichte, wird erst im Sittlichen gewonnen.

Wie daher Kant von Seite des Pflichtbegriffes, so hat Fichte — das müssen wir abschliessend hinzusetzen — von Seite des Tugendbegriffes das Princip der Ethik erschöpft. Beiden Begriffen aber gebricht, wie sich dies im Fortgange unserer historischen Kritik immer deutlicher zeigen wird, selbst noch die volle Objectivität und Wirklichkeit, so lange nicht die Sphären der Gemeinschaft ausreichend erkannt sind, in denen die Tugend und das pflichtmässige Handeln des Sittlichen erst ihren bestimmten Inhalt und ihre reale Bethätigung erlangen können, d. h. so lange es noch an einer erschöpfenden Güterlehre fehlt.

79.

Dürfen wir endlich auf die Resultate von Fichte's Staatslehre noch einen Blick werfen, so könnte es überraschen, wie er bei dem hochgehenden Fluge seiner Ideen so wenig auch nur vorüberstreifend die Anknüpfungspunkte im Wirklichen dafür in seine Betrachtung aufnehmen mochte. Jene Ideen halten wir für unbestreitbar; aber in der Wirklichkeit können sie sich auf gar mannigfaltige Weise und in verschiedener Reife darstellen.

*) A. a. O. S. 79.

Und hier den mannigfaltigen Ausdruck derselben kennen zu lernen ist eben das Interessante und Belehrende bei allen solchen rein philosophischen Begriffsbestimmungen. Der Zwang wird nur rechtmässig, sofern der Staat zugleich zur Freiheit erzieht, sag Fichte (§. 73): dies hat der moderne Staat schon lange unter seine Aufgaben gezählt, wenn er auch nicht die klare Einsicht hatte in jene Begriffsverknüpfung. Dennoch erscheint diese Pflicht des Staates, für welche er noch unendlich viel zu thun hat, in einem weit höhern Lichte, wenn jenes bedingende Verhältniss mit Schärfe und Klarheit ausgesprochen wird. — Der rechte Herrscher kann im vernunftmässigen Staate nur aus dem Stande der Lehrer gewonnen sein, setzt Fichte hinzu (§. 73): d. h. der Lehrer, die sich durch thatbegründende Ueberzeugung als solche legitimiren. Dieser scheinbar paradoxe Satz, dem man, so wie er dasteht, kaum eine praktische Seite glaubt abgewinnen zu können, wird dennoch, näher erwogen, im Staate mit Volksvertretung und mit Verantwortlichkeit der Beamten wirklich angestrebt; und zwar desto vollkommner, je getreuer die constitutionellen Pflichten in ihm erfüllt werden. Nach diesen Grundsätzen soll nur der den Staat verwalten, welcher die Ueberzeugung des Volkes für sich gewonnen hat, dass er der Tüchtigste, Beste dafür sei; d. h. welcher die Majorität der Volksvertretung für sich hat. Dennoch wird es gut sein, den vortrefflichen Ausdruck, dass er thatbegründender „Lehrer“ sein müsse, stets dabei im Bewusstsein zu erhalten. In diesem einzigen Worte liegt eine reinigende Norm für jede staatsmässige Thätigkeit: der ächte Staatsmann soll zugleich immer Lehrer bleiben in jenem universalen Sinne, der tiefsten Idee theilhaftig sein, aber sie zugleich Ueberzeugung für Alle wirkend praktisch in's Leben rufen.

Dann ist es in der That gleichgültig, was Fichte bloss unentschieden lassen wollte, ob in einem also verwalteten Staate die höchste Spitze der Souveränität in Einer Person oder in mehreren sich abschliesse. Aus jenem wahrhaft praktischen Gesichtspunkte wird man aber am Allerwenigsten nöthig finden, in die erkünstelten Vorschläge eines Ephorats oder der gleichfalls

complicirten Wahl eines Reichsprotectors einzugehen (§. 76). Vielmehr wird die einfachste und unverfänglichste Weise, die oberste Stelle im Staate zu besetzen, um desto mehr den Vorzug behalten, je weniger Gewicht dabei an die Person geknüpft ist. Und hier treten die Gründe wieder in Kraft, welche Fichte selber für die Zweckmässigkeit der erblichen Souveränität angeführt hat (§. 72). Andererseits hat er jedoch das ganze Princip der Erbschaft verworfen, nicht minder für die Privatverhältnisse, wie für die öffentlichen, als einen Rest der alten Welt, die an dunkeln unbegreiflichen Schranken haften geblieben, von welchen in der selbstbewussten Vernunftkunst der neuern Zeit jeder Rest getilgt werden müsse (§. 76). Damit würde behauptet werden, dass im Rechte des Erbens ein bloss Historisches, gar nichts Begriffsmässiges liege, ein Satz, der, in der neuern Zeit vielfach zur Geltung gebracht, nur innerhalb des Systemes der Rechtslehre selber gründlich geprüft werden kann. Wir verweisen darüber an unsere künftige Darstellung und machen vorläufig nur darauf aufmerksam, dass sich zeigen wird: wie vom Begriffe der Familie das Recht der Erbschaft unabtrennbar sei. Man müsste daher der Familie entscheidend an's Leben gehen und auch deren Bedeutung für die Gesellschaft verwerfen, um dem Erbrecht seine Gültigkeit abzusprechen, welches eigentlich nichts Anderes ist, denn das Recht, als Familie fortzudauern.

III.

Die Schelling - Hegelsche Rechts - und Staatsphilosophie.

A.

Fried. Wilh. Jos. Schelling.

(geb. 1775.)

80.

Die gesammte bisher von uns betrachtete Kantisch - Fichtesche Bildungsepoche ging in ihrer Grundansicht des Rechtes aus von der Urthatsache einer Coexistenz freier Wesen neben einander. Daraus ergab sich der Begriff eines absolut berechtigten, darum aber gegenseitig sich einschränkenden Sonderwillens derselben; daraus wiederum der Rechts - und Gesellschaftsvertrag mit seinen weitern Anwendungen im Gebiete der Familie, des Staates, der Kirche. Erst in der Sittlichkeit wird die Sonderung der Einzelwillen zur Harmonie und Einheit hergestellt (vgl. §. 66). Diese Einheit ist wesentlich Resultat.

Völlig verschieden ist das Princip, welches in den hier zu betrachtenden Systemen uns begegnet: der Wille ist ursprünglich der allgemeine, objective Eine vor aller Einzelpersönlichkeit. Der Kantische Begriff von der Apriorität der praktischen Ideen ist hier objectivirt und zum Realen, Absoluten erhoben; d. h.

was dort als Resultat in Einheit der sittlichen Willen aufgewiesen wurde, wird hier zum Anfange, zum Principe gemacht; und wie Fichte hier den Uebergang bildete, haben wir gezeigt. Die Grundlage, wie man sieht, ist durchaus metaphysisch, nicht psychologisch. Der objective Wille, das Absolute selbst erzeugt den Staat, das Recht und die Sitte in der idealen Reihe seiner Selbstmanifestationen, wie er in der realen die Stufen der Natur hervorbringt. Der Staat ist die höchste Potenz dieser Verwirklichungen im relativ idealen All, wie der Mensch es ist im relativ realen. Der Staat verdient daher recht eigentlich ein göttliches Kunstwerk zu heissen; er ist der vollendete Organismus der Freiheit, den die ewige Vernunft in der Geschichte hervorbringt, wie im realen Gegenbilde der Mensch es ist als Indifferenzpunkt des Idealen und Realen: und wie im Menschen die Nothwendigkeit zuerst in die Freiheit hervorbricht, so ist im Staate die tiefste Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit gesetzt. Alles, was in ihm nothwendig ist, geschieht zugleich frei, und Alles, was durch Freiheit in ihm geschieht, muss zugleich innere Nothwendigkeit haben. Dies ist aber zugleich die wahrhafte Sittlichkeit.*)

81.

Aber nicht sogleich ergab sich für Schelling dieser gänzliche Umschwung der Ansichten, welchen in seiner Allgemeinheit Hegel mit ihm theilt; und hier ist an die verschiedenen Stadien zu erinnern, welche Schelling's Philosophiren durchlaufen hat. Wie an einem andern Orte von uns nachgewiesen wurde,**) sind vier Standpunkte bei ihm zu unterscheiden; aber nur in den beiden ersten hat er sich über die Begriffe der praktischen Philosophie etwas ausführlicher erklärt.

Aus seiner ersten Epoche (1795—1800), — welche man

*) Man vergleiche das Schema von Schelling's (damaligem) Systeme in den „Jahrbüchern der Medicin" 1805 Bd. I. S. 66 und „Methode des akademischen Studiums", 1802 S. 226. 229. 234 ff.

**) „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie" 2. Aufl. 1841 S. 593. ff.

unrecht hätte als bloss identisch mit dem Fichteschen Standpunkt anzusehen*) — gehören hierher seine „neue Deduction des Naturrechts“ (geschrieben im Jahre 1795) und der Abschnitt über die „praktische Philosophie“ in seinem „Systeme des transscendentalen Idealismus“ (1800).**) Gleich in der ersten Abhandlung dringt er mit tiefem Geiste auf den Mittelpunkt der Wahrheit hin; ja wir dürfen behaupten, er ergreife dieselbe hier ursprünglicher, naiver, richtiger, weil sie noch frei von allen pantheistischen Einseitigkeiten frisch an der Quelle ihm entgegenströmt. Der individuelle Geist ist ihm noch ein gleichfalls berechtigter Moment; desshalb schlägt auch der andere ebenso einseitige Begriff der Nothwendigkeit noch nicht so stark vor, wie späterhin. „Soll ich das Unbedingte realisiren, so muss es aufhören, Object für mich zu sein. Ich muss das letzte, das allem Existirenden zu Grunde liegt, das absolute Sein, das in jedem Dasein sich offenbart, als identisch mit mir selbst, mit dem Letzten, Unveränderlichen in mir, denken. — Sei! Höre auf, selbst Erscheinung zu sein, strebe, ein Wesen an sich zu werden; — dies ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie“: — denn darin liegt zugleich die Forderung absolut-frei zu sein; dies Gebot ist unbedingt, weil es selbst ein Unbedingtes fordert. — Hier hat der seherische Geist des Jünglings in der That das Höchste gezeigt, was die Religion und die Ethik zu erreichen vermag, die Freiheit des Menschen in Gott und durch Gott, vielleicht ohne selbst die Tiefe dieses Gedankens zu erkennen, sicherlich ohne den Reichthum seiner speculativen Consequenzen zu durchdringen. Dennoch hat ihn diese Grundanschauung, weil sie eine

---

*) Vgl. „Charakteristik“ S. 595.

**) Schelling: „neue Deduction des Naturrechts“ im philosophischem Journal von Fichte und Niethammer, Bd. IV. S. 278—301. Bd. V. S. 277—305. Ueber die Zeit der Abfassung vergleiche man eine Anmerkung der Herausgeber Bd. V. S. 277) und: „System des transscendentalen Idealismus“ (1800), S. 322 ff., ein Werk dessen reicher Gedankengehalt noch gar keine eachtung gefunden zu haben scheint bei den bisherigen Berichterstattern über die Geschichte der praktischen Philosophie.

tiefe und erlebte war, durch die mannigfaltigen Entwicklungsepochen seines Denkens hindurchbegleitet und wir sehen sie gegen das Ende hin, in seiner Abhandlung über die menschliche Freiheit, als den Mittelpunkt seines Freiheitsbegriffes wieder klar hervortreten.

82.

Im Uebrigen bedarf es nur aus dieser ältesten Abhandlung Schellings, welche sonst nichts Abschliessendes darbietet, nachzuweisen, wie sehr es schon damals seine Tendenz war, den allgemeinen Willen als das Substantielle, Wahrhafte des individuellen nachzuweisen. Das allgemeine Wollen aller moralischen Wesen, sagt er, schränkt das empirische jedes Einzelnen ein. Das höchste ethische Gebot ist: handle so, dass dein Wille absoluter Wille sei. Jedes Individuum soll daher seine Freiheit überhaupt verwirklichen; dies ist aber nur möglich durch Verzicht auf seine empirische Freiheit. Innerhalb der allgemeinen Sphäre der Moral (hierunter wird in der Abhandlung verstanden, was sonst praktische Philosophie genannt werden müsste) steht daher von einander getrennt das Gebot der Ethik und das des Rechts: jene macht den allgemeinen Willen gegen den besondern geltend; das Recht den besondern gegen den allgemeinen. Der Ethik, demjenigen Theile der Moral, welcher die Allgemeinheit des Willens der Materie nach fordert, steht demnach das Recht gegenüber, welches die Individualität des Willens der Form nach postulirt. Pflicht ist Alles, was dem Materie des Willens gemäss ist, Recht, was der Form desselben. Hierdurch gränzt sich das Gebiet des Rechts von dem der Ethik ab, und der oberste Grundsatz aller Rechtsphilosophie wäre: Ich habe ein Recht zu Allem, was der Form des Willens überhaupt gemäss ist, d. i. ohne welches der Wille überhaupt aufhören müsste, Wille, frei zu sein. — Das Problem aller Moralphilosophie ist ein absoluter Wille; dieser kann in einer moralischen Welt nur durch Vereinigung der höchsten Individualität mit der höchsten Allgemeinheit des Willens erreicht werden. Ein Wille Aller würde zugleich die unbe-

schränkteste Freiheit und die höchste Gesetzmässigkeit befassen. Die Ethik löst nun das Problem des absoluten Willens dadurch, dass sie den individuellen Willen mit dem allgemeinen identisch macht: die Rechtswissenschaft durch die Forderung, dass der allgemeine Wille mit dem individuellen sich ausgleiche. „Hätten je beide ihre Aufgabe vollkommen gelöst, so würden sie als entgegengesetzte Wissenschaften aufhören". — Das Naturrecht in seiner Consequenz (insofern es zum Zwangsrechte wird) zerstört jedoch nothwendig sich selbst, d. h. es hebt alles Recht auf; denn das letzte, dem es die Erhaltung des Rechtes anvertraut, ist physische Uebermacht. Aber es ist Forderung der Vernunft, dass jede Naturmacht mit der Moralität im Bunde sei. Also führt das Naturrecht nothwendig auf ein neues Problem: die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen, oder auf das Problem eines allgemeinen Zustandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist. „Hiermit betreten wir aber das Gebiet einer neuen Wissenschaft".*) Schelling lässt unentschieden, welche Wissenschaft er sich gedacht habe: ob die des Staates, in welchem der allgemeine Wille auch der objectiv gemeingültige wird, oder eine Philosophie der Geschichte, in der die Annäherung des Menschengeschlechts durch innere Nothwendigkeit an das objective Ethos nachgewiesen wird?

83.

Im „Systeme des transscendentalen Idealismus" löst Schelling dieses Problem in der That auf die bezeichnete doppelte Weise: in einer Construction des Staates und in der Aufweisung, wie die Weltgeschichte der nothwendig-freie Process der ganzen Gattung sei, das Ideal einer allgemeinen rechtlichen Verfassung auszuführen. Gleichwie jener erste Aufsatz das Grundlegende zu der bezeichneten Schrift bildet, so enthält wiederum diese den Uebergang in Schelling's spätere, definitive Ansicht vom Staate, welche er in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" niedergelegt hat.

*) „Neue Deduction" a. a. O. Bd. IV. S. 277—299; Bd. V. S. 303 ff.

Wir können hier nicht in die gesammte Gliederung jenes Werkes eingehen, bemerken jedoch beiläufig, worauf man bisher keinesweges geachtet, wie sehr dasselbe nicht nur in seiner ganzen Grundansicht, sondern in einzelnen auch hier zu berührenden Lehren und Bestimmungen Einfluss gehabt habe auf Hegel's Phänomenologie des Geistes.

Das absolute Subject-Object, Princip des ganzen Systems, ergreift sich im Ich (im menschlichen Bewusstsein) in seiner höchsten Potenz, als ideelle, auf sich zurückschauende Thätigkeit. So vollzieht sich in ihm ein beständiges Objectiviren seiner frühern Stufen, die es in der Natur schon durchlaufen hat und welche nun in den stufenweisen Bewusstseinsacten ihren entsprechenden ideellen Ausdruck finden. Aber erst, indem es sich zur transscendentalen Abstraction erhebt, kann es seiner als des Unendlichen und der von ihm durchmessenen Totalität bewusst werden: es erhebt sich damit über alles Object. Da nun aber diese Handlung der Abstraction, eben weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärt werden kann, so reisst hier die Kette der theoretischen Philosophie ab. Es bleibt aber die Forderung dieser Abstraction übrig, welche nur durch Freiheit und zwar durch eine besondere Richtung der Freiheit sich vollzieht. Von diesem transscendentalen Standpunkte aus ergibt sich nun die Nachweisung, wie das Bewusstsein in ein Subject und Object auseinandertrete, wie der anschauungslose Begriff mit der an sich völlig begrifflosen Anschauung des Raumes sich zum Object verbinde, daraus weiter eine Deduction der Kategorieen und die Erörterung des Verhältnisses der apriorischen und der aposteriorischen Erkenntniss. „Insofern das Ich Alles aus sich producirt, ist alles Wissen a priori, aber insofern wir uns dieses Willens nicht bewusst sind, Alles ein aposteriorisches". *)

Hiermit ist aber ganz und vollständig schon das Princip der praktischen Philosophie gefunden. Das Ich im Praktischen

*) Schelling System des transscendentalen Idealismus, S. 295 ff. 307 ff. S. 314 – 321.

nicht mehr bloss anschauend, d. h. bewusstlos, sondern mit Bewusstsein producirend, d. h. realisirend: denn hier wird sich das Ich als des Ganzen, als Subjects und Objects zugleich, d. h. als des Producirenden bewusst; vorher auf dem Standpunkt der Anschauung, bloss seiner Subjectivität, während sein objectives Produciren vor den Act seines Bewusstseins fällt. Wie daher aus diesem ursprünglichen Acte des Selbstbewusstseins eine ganze Natur sich entwickelte, ebenso wird aus dem zweiten, oder dem der freien Selbstbestimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten der Gegenstand der praktischen Philosophie ist. *)

84.

Bei den nächsten Begriffen lenkt Schelling zu Fichte's Bestimmungen zurück. Die objectivirende Handlung kann hier nicht mehr bloss, wie auf dem Standpunkte der Anschauung, mit dem Objecte zusammenfallen, denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produciren. Das Vermittelnde dabei, welches für das Handeln eben das wäre, was für das Denken der Ideen das Symbol oder der Begriffe das Schema, ist das Ideal. Durch die Entgegensetzung aber zwischen dem Ideale und dem Objecte entsteht der Trieb, das Object, wie es ist, in das Object, wie es sein soll zu verwandeln. **)

Hier nun schliesst Schelling, ganz wie Fichte, die nur idealistische Untersuchung an, wie das durch freie Handlungen des Einzelnen in der Sinnenwelt hervorgebrachte, da es eigentlich nur eine Fortbestimmung seiner Anschauung sei, dennoch ein Gemeingültiges für die Anschauung aller Sinnenwesen werden könne. Er kommt zu dem Resultate (S. 386): zu diesem Behufe könne das Ich nicht unmittelbar oder rein geistig, sondern nur mittelbar, im Gebiete der allgemeinen Anschauung im Sinnlichen auf die Materie wirkend sich anschauen; jener Trieb zum Handeln müsse demgemäss gleichfalls unmittelbare Natürlichkeit haben, — der Naturtrieb; welcher weiter daher in

*) A. a. O. S. 322 — 363.
**) A. a. O. S. 366 — 369.

Widerstreit mit dem höhern Triebe treten könne. Insofern dies geschieht, verwandelt sich der letztere in ein unbedingtes Soll; das Sittengesetz. Dies Gesetz wendet sich ursprünglich nicht an mich, insofern ich diese bestimmte Intelligenz bin; es schlägt vielmehr nieder, was zur Individualität gehört und vernichtet sie völlig; es wendet sich vielmehr an mich, als Intelligenz überhaupt, an das was das rein Objective in mir, das Ewige unmittelbar zum Object hat (S. 391). Derselbe Begriff, der uns auch in Fichte's älterer Sittenlehre begegnete: die Identität des endlichen mit dem absoluten Ich, welche im sittlichen Bewusstsein als der Trieb nach Selbstständigkeit hervortritt.

Sogleich nun im Folgenden schaltet Schelling einen neuen und wichtigen Gedanken ein, durch dessen Unterscheidung er sich dazu erhebt, auch im höchsten Begriffe des Willens über den alten Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit hinauszukommen. Das reine Selbstbestimmen kann nicht zum Bewusstsein kommen, ohne seinen Gegensatz gegen das, was der Naturtrieb verlangt: dieser Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewusstsein ist die Willkür. Diese ist mithin nur die Erscheinung des absoluten Willens, nicht das absolute Wollen selbst; und da das gemeine Bewusstsein nur durch die Willkür, d. h. durch das Bewusstsein einer Wahl zwischen Entgegengesetzten, von seiner Freiheit sich überzeugen lässt, so gilt das Gleiche von der Freiheit, auch diese ist nicht der absolute Wille selbst, sondern nur Erscheinung desselben. Vom Willen absolut gedacht kann man also nicht sagen: weder dass er frei, noch dass er nicht frei sei; denn das Absolute kann nicht als handelnd nach einem Gesetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Nothwendigkeit seiner Natur schon vorgeschrieben wäre. Er ist also, wenn er frei genannt werden kann, absolut frei, denn was für den erscheinenden Willen Gebot, ist für jenen ein Gesetz, das aus der Nothwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Also ist weder das Sittengesetz, noch die Freiheit, insofern sie auf Willkür beruht, die reine und wahrhafte Gestalt des absoluten Willens, welche nur in einem Handeln aus der innern Nothwendigkeit der eignen Natur bestehen kann. —

Gleicherweise ist das höchste Gut, oder die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, abermals nur die Einheit oder Uebereinstimmung des reinen Willens mit dem äussern, objectiven Zustande des Ich. Dieses schlechthin Identische, der in der Aussenwelt herrschende reine Wille, ist das einzige und höchste Gut.*)

85.

So weit Schelling's Principien der Moralphilosophie! In der Ableitung des Rechtsgesetzes schliesst er nun sich noch näher an Fichte an. Die Rechtsverfassung ist gleichsam eine zweite und höhere Natur über der ersten, in welcher ein Zwangsgesetz, einer Naturgewalt gleich, jeden Eingriff in fremde Freiheit unerbittlich bestraft: ein geistiger Mechanismus, welcher aber eben deshalb nur durch Freiheit errichtet werden kann. Im Staate ist diese Rechtsverfassung verwirklicht, welcher von der äussern zwingenden Gewalt zu der immer vollkommnern Ausbildung einer innern Rechtsverfassung fortzuschreiten hat.

Hierbei nun bedient sich Schelling, seiner spätern parallelisirenden Methode vorgreifend, unerwartet der Naturanalogieen zur begriffsmässigen Bestimmung des Staats. Wie es in der Natur nichts Selbstständiges gebe, was nicht auf drei von einander unabhängigen Kräften gegründet wäre, so müsse auch die Garantie der Rechtsverfassung in der Trennung der drei Grundgewalten des Staates gesucht werden. Diese habe jedoch ihr Bedenkliches wiederum darin, dass damit die Einheit der Staatsgewalt, worin ihre Macht besonders nach Aussen besteht, gefährdet sei. Diese könne nicht durch eine vierte Gewalt ersetzt werden, weil diese weder executive Macht sein könne, noch bloss beaufsichtigende Behörde, weil sodann ihre Wirkung bloss dem Zufalle preisgegeben wäre, oder wenn das Volk sich auf ihre Seite schlüge, eine Insurrection unvermeidlich würde, welche in einer guten Verfassung so unmöglich sein muss als in einer Maschine. **) Somit lehnt Schelling das Fichte'sche Ephorat aus guten Gründen als unzulänglich ab; es wäre eben jene vierte

*) A. a. O. S. 390—394. S. 402 – 404.
**) A. a. O. S. 404 – 411.

Gewalt. Aber mit jener, auf ein Naturgesetz gegründeten Trennung der Gewalten ist noch weniger das Problem der besten Staatsverfassung gelöst.

Das Entstehen eines allgemeinen Rechts darf jedoch nicht dem blossen Zufall überlassen sein, und gleichwohl ist ein solches nur von dem freien Spiele der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entsteht daher die Frage ob nicht im blossen Begriffe der Geschichte auch schon die Forderung einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist. *)

Dass Freiheit und Nothwendigkeit in der Geschichte verbunden sein müsse, bedeutet: der bewussten, frei bestimmenden Thätigkeit soll eine bewusstlose entgegenstehen, durch welche unwillkürlich, vielleicht selbst gegen den Willen des Handelnden Etwas entsteht, was er durch sein blosses Wollen nie hätte erreichen können, oder Etwas mislingt, welches Freiheit und Ueberlegung auf das Aeusserste zu erreichen wünschte. Aber das eigentliche Ziel der Geschichte, die Rechtsverfassung, kann nicht durch das Handeln des Einzelnen, sondern nur durch die ganze Gattung erreicht werden. Aus den unendlich in einander wirkenden Handlungen aller freien Vernunftwesen soll dennoch ein harmonisches Resultat, das des beständigen Fortschritts, hervorgehen. Diese Nothwendigkeit kann aber nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, in welcher Alles, was geschieht, zum Voraus also abgewogen und berechnet ist, dass es in ihr seinen Vereinigungsgrund hat. Diese absolute Synthesis selbst muss aber in's Absolute gesetzt werden, welches zugleich das Anschauende und das ewig und allgemein Objective in allem freien Handeln ist. **)

Dieser Begriff führt zunächst jedoch nur auf eine Prädetermination, durch welche das Ziel aller Geschichte bestimmt ist; sie lässt aber unerklärt, wie die Freiheit der Vernunftwesen sich zu ihr verhalte. Beide stehen auf dem gegenwärtigen Re-

---

*) A. a. O. S. 413. Vgl. S. 420.
**) S. 417 — 431.

flexionspunkte unvermittelt einander gegenüber. Woher bin ich gewiss, dass die objective Prädetermination und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen, so dass jenes Objective wirklich eine absolute Synthesis für das Ganze aller freien Handlungen sei? Eine solche prästabilirte Harmonie des Objectiven (Gesetzmässigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein möglich in einem solchen Princip, welches die gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist. Es ist die absolute Identität, „dieses ewig Unbewusste, was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es ein Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, die unsichtbare Wurzel aller Intelligenzen, zugleich der Grund aller Gesetzmässigkeit in der Freiheit, und der Freiheit in der Gesetzmässigkeit des Objectiven" (S. 434). Es ist Ein Geist, der in Allen dichtet, und nicht unabhängig von uns ist, sondern sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst offenbart und enthüllt, und ohne diese Freiheit selbst nicht wäre. Die Geschichte als Ganzes ist eine allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten, das zum Behufe des Bewusstseins in das Bewusste und Bewusstlose, in das Freie und Anschauende sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist (S. 436 — 39).

Hieraus entwickelt Schelling die bekannten drei Perioden der Geschichte, in denen das Absolute zuerst als „Schicksal", dann als „Naturmacht", endlich als „Vorsehung" sich offenbart und an deren Ziel Gott dann „sein wird". Vorher ist er noch ein im Werden Begriffenes. *)

Dies nun ist der Begriff, welcher, gleichfalls nach dem Vorgange von Fichte's Princip, das endliche Ich als Selbstmanifestation des absoluten zu setzen, die gemeinschaftliche Grundlage für Schelling's, wie für Hegel's Lehren vom Staate und von der Ge-

*) A. a. O. S. 439 — 441.

schichte geworden ist. (Auch der Letztere hat, wie sich später zeigen wird, das Princip selbst um Nichts erweitert, nur seine Bestimmungen reicher und vollständiger durchgeführt.) Gott ist — nach Schelling — ebenso das Objective, Nothwendige, als das Freie in unsern Handlungen, somit der absolute Grund der Harmonie zwischen beiden, da ihr Dualismus überhaupt nur auf Erscheinung, nicht auf Wahrheit beruht; nach Hegel ist er das allgemeine Princip des Willens, welches, dem objectiven Denken gleich, durch die Particularität der Triebe und der Willkür sich durchsetzt und als objectives Ethos im Staate, in der Sitte, am Umfassendsten in der Weltgeschichte seine volle Verwirklichung findet.

Die tiefste metaphysische, nicht unmittelbar ethische Frage dabei bleibt indess jene nach dem Verhältnisse des Individualgeistes zum allgemeinen. Schelling, wie wir so eben wahrnahmen, drückt sich darüber doppelsinnig aus. Die völlige Absorbtion des erstern in diesen wurde erst von Hegel vollbracht, nachdem bei seinen Vorgängern die Schärfe der Alternative noch gar nicht (wie bei Fichte in der ersten Gestalt seiner Lehre) oder nur schwankend (wie bei Schelling) zum Bewusstsein gekommen war. Davon wird in der Darstellung von Hegel's Rechtsphilosophie zu reden sein.

86.

Wir geben noch in kurzen Hauptzügen Schelling's Lehre vom Staate, wie sie in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (in der zehnten: über das Studium der Historie und der Iurisprudenz,) niedergelegt ist. — Die Geschichte ist nur die höhere Potenz der Natur, insofern sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen. Könnte in beiden das reine Ansich erblickt werden, so würden wir den Gegensatz von Naturnothwendigkeit und Freiheit völlig getilgt sehen. Es ist Ein Universum, welches sich in der zweifachen Form der Welt auf gleiche Weise ausprägt. Die Geschichte in ihrer Totalität ist die vollendete ideale Natur, der Staat der äussere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie von Nothwendigkeit und Freiheit. Aber im Staate ist abermals die Doppelgliederung eines Idealen und eines Realen gesetzt, jenes

in der Kirche, der innerlichen, in die Gesinnung zurückgezogenen Einheit, dieses im Rechtsstaate, welcher die Naturseite des Ganzen darstellt. Aber im Rechtsstaate selber ist die Sicherstellung der Rechte der Einzelnen nur die negative Aufgabe desselben; also gefasst bleibt der Staat ein bloss Endliches, ein Artefact, überhaupt eine künstlich ersonnene Einrichtung, zu dem Zwecke, damit jenes oder dieses erreicht werde. In diesem Falle wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und abhängig gedacht, während alle wahre Construction die innere Unbedingtheit, das Selbstzwecksein des also Begriffenen, voraussetzt. Der Staat ist das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens, somit wird er auch selbst alle Zwecke erfüllen; deshalb kann die ächte Construction des Staates auch nur darin bestehen, ihn als absoluten Organismus in der Form des Staates zu begreifen. *)

Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass indem hier von Schelling versucht wird, den Staat auf die Kategorie des Lebens und des Organismus zurückzubeziehen, somit die späterhin tausendfach ihm nachgesprochene blosse „Naturwüchsigkeit" desselben zu behaupten, darin, nach der Strenge geurtheilt, ein tiefes Misverständniss sich ankündigen würde. Die blosse Instinctmässigkeit alles geistigen Wirkens, auch im Staate, soweit sie vorhanden, muss in klare und bewusste Vernunft erhoben werden; das ist der philosophische Begriff der Geschichte und ebenso ihr objectiver Fortschritt. Erst dann ist sie Abbild der absoluten Vernunft geworden, so gewiss Gott selber die ewig selbstbewusste Vernunft ist. Dennoch würde man ungerecht urtheilen über Schelling's persönliche Ansicht, und die wahrhafte Wichtigkeit seiner Leistung übersehen, wenn man in den ausgehobenen Sätzen einen ausdrücklichen Widerspruch gegen die höhere und einzig vernunftbefriedigende Lehre vom Staate finden wollte. Weit mehr sind sie ein Protest gegen die frühere empirische Auffassung des Staates und „gegen das formalistische

*) Methode des akademischen Studiums. S. 213 — 215. 226. 232 — 236. (1802).

Naturrecht, worin das ganze Wesen des Staates enthalten sein sollte. Das Positive jedoch, was diesem Protest zu Grunde lag, ist bei Schelling ein unentwickelter Keim geblieben, der seine entschiedene und nach gewissen Bestimmungen einseitig ausgeprägte Durchführung erst in Hegel's Lehre vom Staate und von der Sittlichkeit gefunden hat. Aber auch das darüber hinausführende Princip ist Schellingen nicht fremd geblieben: in seiner Abhandlung über die Freiheit ist es, gleichfalls im ersten Keime, niedergelegt, — „der in der Tiefe des absoluten Urgrundes verschlossene Wille des Menschen," des Individualgeistes, dessen verschieden sich entscheidende Selbstthat zugleich den objectiven Inhalt der Geschichte erzeugt. Damit kündigte Schelling von Neuem ein reiches und tiefes Princip an, geeignet auch in allen Theilen der praktischen Philosophie eine Umbildung zu erzeugen, welche ebenso über Hegel's, wie über seine eigene Auffassung hinausreicht. Es ist F. J. Stahl's Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, ohne freilich die eigene Leistung bis zur Höhe dieses Princips erheben zu können.

B.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

(1770 — 1831).

87.

Indem wir uns zu Hegel wenden, ist es auch hier nöthig, weit mehr als es von den bisherigen Darstellern der Geschichte der Philosophie geschehen, die ersten, kotyledonenartigen Anfänge seiner Rechts- und Staatslehre zum Ausgangspunkte zu nehmen. Selbst auf das Spätere fällt dadurch ein erläuterndes Licht. Was Hegel seinen beiden Vorgängern verdankt, ist schon erwähnt worden. Wie er sich zur Selbstständigkeit von ihnen ablöste, hat er selbst mit der Energie ursprünglicher Auffassung — ein solcher Ausgangspunkt ist wo möglich immer zuerst aufzusuchen — in seiner Abhandlung über die wissenschaftlichen Be-

handlungsarten des Naturrechts (im „Kritischen Journal für Philosophie, Bd. II. St. 2 und 3. 1802 — 1803) dargelegt.*) Neben der Gleichzeitigkeit ihres Erscheinens ist der Parallelismus des Inhalts mit Schleiermacher's „Kritik der bisherigen Sittenlehre" gerade im polemischen Hauptgedanken gegen die bisherige Sittenlehre gar nicht zu verkennen.

Was Hegeln zunächst von der Kantischen Sittenlehre scheidet, stimmt mit der Schleiermacher'schen Auffassung überein. Er zeigt, wie im Gemeingültigen einer höchsten, aber nur formellen Moralmaxime keineswegs dasjenige Allgemeine enthalten sein könne, worin das positive Wesen des sittlichen Willens besteht; aus gleichem Grunde könne dies nur formelle Sittengesetz niemals bis zu einer wahrhaften Harmonie des Willens mit den Trieben gelangen; es bleibt hier bei dem beständigen Kampfe mit ihnen und der blossen Einschränkung derselben (S. 346—348). Bis so weit ist Hegel's Polemik in ihrem Rechte; wenn er aber sogleich zu der Folgerung überspringt, dass dieser Standpunkt das Princip der Unsittlichkeit sei, weil die praktische Vernunft, da ihr aller Stoff des Gesetzes mangle, Nichts als die Form der Tauglichkeit einer Maxime der Willkür zum Gesetze machen könne, in welche geduldige Form sich jeder beliebige Inhalt einfügen lasse (S. 350 — 355): so zeigt sich hier zwar schon dieselbe Lehrwendung, durch welche Hegel späterhin im Subjectiven der „Moralität" und des „Gewissens" das Princip des Bösen findet; dennoch ist er Kant gegenüber auf das Bestimmteste der falschen Consequenz und der Entstellung anzuklagen. Er hat nicht in Rechnung gebracht, wie Kant in seiner Maxime des moralischen Handelns jede Willkür der Subjectivität durch die Bestimmung vollständig zurückweist, dass nur dasjenige sittlich sei, was, zur Maxime eines allgemeinen Handelns erhoben, sich auch dann noch als gültig bewähre. Wie wir zeigten, hat Kant dadurch gerade, zwar nur formell, aber durchaus richtig und gemeingültig, den wahrhaft objectiven Charakter des Ethos bezeichnet, dasselbe, worauf es Hegeln ankommt.

---

*) Hegels Werke, Bd. I. S. 323 — 423.

Von Fichte's Naturrecht ferner scheidet Hegel dadurch sich ab, — was allerdings der geeignetste Ausdruck ist, um die Endlichkeit und nur präliminare Bedeutung des Zwangs- und Nothstaates nachzuweisen: — er zeigt, dass sofern überhaupt das Verhältniss des Zwanges gegen die Einzelwillen als das Letzte und Höchste im Staate gesetzt werde, dasselbe in sich selbst sich aufhebe, indem der allseitige Zwang und die mistrauische Ueberwachung stets in Gefahr sei, zur Anarchie überzuschlagen (S. 362 — 366). Dies ist eben — so sagen auch wir — der Fluch aller erkünstelten Verfassungen, ebenso alles mechanischen Regierens von Aussen herein oder von Obenher, ohne im Innern des Volksbewusstsein seine Wurzel zu haben, dass sie von ganz nur zufälligem Erfolge bleiben und ihre völlige Ohnmacht zeigen, wenn äussere Gefahr hereinbricht oder wenn das Volksbewusstsein selbst erwacht! Wer jedoch mehr als Hegel selbst, hat sich späterhin dieser äusserlichen Auffassung mitschuldig gemacht, indem er in seiner eigenen Rechtsphilosophie auf höchst doctrinäre Weise den eigentlichen Geist des Volkes in der Vernunft der Regierungen suchte, und den centralisirenden, bevormundenden Tendenzen derselben mit voller Ueberzeugung beigepflichtet hat?

88.

Den Uebergang zum Standpunkte der absoluten Sittlichkeit von hier aus bahnt Hegel sich dadurch, dass er, mit Hinweisung auf die antiken Lehren, dieselbe nur im Volksleben oder im Staate realisirt und realisirbar findet (S. 372). Mit dieser Wendung tritt sogleich nun alle Wahrheit und alle Beschränktheit seines spätern Standpunktes zugleich hervor. Nur in der Gemeinschaft des Staatslebens kann der Einzelne die Sittlichkeit bethätigen. Aber so lange er bloss im Kreise des Bedürfnisses und der Arbeit für das Bedürfniss verweilt — es ist der Stand der Handwerker und der Ackerbauer damit bezeichnet — gelangt er nur zur „relativen Sittlichkeit": erst der Stand der Freien, deren Arbeit in den Interessen des Allgemeinen aufgeht, stellt die „absolute Sittlichkeit" dar, „das in und

mit und für sein Volk Leben, das allgemeine, dem Oeffentlichen ganz zugewandte Leben", in dessen Totalität „die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuss dieses Ganzen, als seiner Organe und Glieder ist" (S. 381. 382). Da ist es zuletzt die nicht minder nur formelle Selbstaufopferung für den Staat, die „Tapferkeit für Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation", worin die absolute Sittlichkeit gefunden wird; zudem noch mit der dazu gefügten Ungerechtigkeit und Härte, welche den Ständen des „Bedürfnisses" überhaupt nur „relative Sittlichkeit" zugestehen will! Hegel ist sich dieses Satzes in seiner Consequenz vollkommen bewusst: er erinnert an das Verhältniss der Sklaverei zu den Freien im Alterthume, worin nur das Ungenügende übrig geblieben sei, dass hier eine Unterwerfung von Individuen zu Individuen stattfand. Dies habe sich jedoch in der Universalität des römischen Reiches welthistorisch aufgehoben; der Rechtszustand bildete in demselben sich aus, die Individuen traten durch ihn auf den Standpunkt der Gleichheit, aber damit „versanken sie auch unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens, — in die politische Nullität, nach der die Mitglieder dieses Standes Privatleute sind, den Ersatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes und in der vollkommnen Sicherheit des Genusses derselben finden" (S. 385). Erst die Erhebung daraus erzeugt den wahren Staat, wie die absolute Sittlichkeit: es ist die Sonderung der Principien der Stände, welche sich darin zugleich jedoch in ihrer Ganzheit anschauen und in ihrer Selbstaufopferung begreifen. „Diese Versöhnung besteht eben in der Erkenntniss der Nothwendigkeit und in dem Rechte, welches die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten" (hiermit können nur die unfreien Stände des Staates gemeint sein) „gibt, indem sie ihnen einen Theil ihrer selbst opfert und überlässt. Denn die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und Objectiviren der Verwickelung mit dem Unorganischen; — durch welche Anschauung diese Verwickelung gelöst, das Unorganische abgetrennt und, als solches erkannt, hiermit selbst in die Indifferenz aufgenommen ist" (S. 386). Es ist ein frei-

williges Opfer, welches die niedern Stände der Allgemeinheit des Staates bringen, indem sie auf die Höhe „absoluter Sittlichkeit" verzichten! Kein Wort weiter über diesen empörenden Aristokratismus vermeintlicher Hochbildung durch den „absoluten Begriff"!

So ist nach Hegel die Sittlichkeit ihrer Objectivität nach ein durchaus nur für den Staat und innerhalb des Staates fallendes Thun, nach ihrer subjectiven Form das Bewusstsein davon und von der Selbstaufopferung für dies Allgemeine. Er ist hiermit, wie auch späterhin, über den Standpunkt antiker Sittlichkeit niemals hinausgelangt, niemals hat er sich zum Begriffe der wahrhaft allgemeinen, weil humanen Gesittung erhoben, welche alle Völkerindividuen zur Menschheit zusammenfasst und durch den Staat hindurch zu menschheitlichen Zwecken sich erhebt. Damit ist für Hegel auch späterhin nur eine beengte und innerlich dürftige Ansicht vom Staate übrig geblieben, nach dem ältern Aufsatze, den wir hier betrachten, in der ganz verfehlten Gliederung der freien und der unfreien Stände, nach der spätern Staatslehre in dem gleichfalls mangelhaften Staatsbegriffe, der für die allgemeinen Zwecke der Humanität, für Volkserziehung, Wissenschaft und Kunst ebenso wenig, wie für den rechten Begriff der Kirche in sich Platz hat.

Charakteristisch ist noch für Hegel's damaligen neuplatonisch-theosophischen Idealismus,*) dass diese Constructionen des Staates mit seinen Ständen unmittelbar in's Theologische übersetzt, diese Gliederungen, in denen nicht einmal das wahrhaft Menschliche des Staatslebens erreicht ist, unmittelbar als ein göttliches Thun bezeichnet werden, — gleichfalls jedoch nur zum Vorspiele für spätere Auffassungen. „Es ist dies nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt: dass es sich ewig in

*) Man vergleiche, was wir darüber in einer Abhandlung: „Zu Hegel's Charakteristik mit Bezug auf Hegel's Leben, beschrieben von K. Rosenkranz" in unserer Zeitschrift für Philosophie, Bd. XII. S. 307 — 310, bemerkt haben.

die Objectivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in seine Herrlichkeit erhebt“ (S. 386). Aus dem Negativen, Endlichen, welches der Staat in der realen Grundlage der Arbeit und der Bedürfnisse hat, ersteht unablässig das Ideelle der absoluten Sittlichkeit: aber diese Erhebung ist die des Absoluten selber. „So nothwendig jene Existenz des Absoluten ist, so nothwendig ist auch diese Vertheilung, dass Einiges der lebendige Geist, das absolute Bewusstsein und die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen der Sittlichkeit selbst sei, — Anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewusstsein“. — „In diesem Einssein der Unendlichkeit und der Realität in der sittlichen Organisation scheint die göttliche Natur den Reichthum ihrer Mannigfaltigkeit zugleich in der höchsten Energie der Unendlichkeit und der Einheit darzustellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elementes wird“ (S. 391. 392).

89.

Noch ein Wort über das Verhältniss, in welches sich Hegel nach den Resultaten dieser Abhandlung zu Schelling's Principe gesetzt hat! Dem Ausdrucke nach bleibt er durchaus noch bei Schelling's Grundanschauung stehen, vom Absoluten als der „Indifferenz des Realen und Idealen“, von der „Einheit des Unendlichen und Endlichen“, u. s. w. Auch sind es im Uebrigen noch Schelling'sche Kategorieen, in denen er seinen trüben, aber reichen, Entlegenstes in einander arbeitenden Gedankengehalt umherwirft. Endlich zeigt sich in den zahlreichen Gleichnissreden dieses Aufsatzes noch die bewusste Tendenz, die sittlichen und intellectuellen Verhältnisse mit Naturvorgängen, oft auf barocke Weise, in Parallele zu setzen. Dennoch kündigt schon ein anderer Gehalt, eine andere Grundauffassung der geistigen Welt sich an: der Geist ist hier das Absolute im Anschauen seiner, als seiner selbst, die in sich selbst sich zurücknehmende Totalität des Universum, „über dessen Vielheit er übergreift“ und somit — „höher als die Natur“ (S. 395).

Aber dieser zunächst nur allgemeine, oder als These behauptete Satz vom „Höhersein“ des Geistes gegen die Natur hat sich erst in seiner „Phänomenologie des Geistes“ völlig bewahrheitet. Wie verschieden auch der Sinn dieses vielgedeuteten und vieldeutbaren Werkes ausgelegt werde, darin dürften Alle übereinstimmen, dass es durch seinen Inhalt, indem es den Reichthum der geistigen Welt, die innere bewegliche Dialektik ihrer immer neu sich erzeugenden und in einer höhern und selbsterrungenen Gestalt sich überwindenden Gegensätze darlegt, die wahrhafte Natur des Geistes besser erweist, als es ein abstracter Begriff gekonnt hätte. Jenes Werk ist der factische Beweis vom Siege des Geistes bei Hegel über die erste Schellingsche Auffassung desselben nach seiner blossen Identität mit der Natur.

90.

Indem wir zu Hegel's Hauptwerke über praktische Philosophie, seiner „Philosophie des Rechts“ (1821, Werke Bd. VIII) übergehen, sehen wir ab von dem Zusammenhange, den er ihm mit seinem ganzen Systeme gegeben, und von den psychologischen Hauptbestimmungen, welche er dabei zu Grunde gelegt hat. (Vgl. Rechtsphilosophie §. 4. S. 37). Was über jenen Zusammenhang und diese Bestimmungen zu erinnern wäre, ist an einem andern Orte von uns erledigt worden („Charakteristik der neuern Philosophie“ 1841, 2. Aufl. S. 959 ff.). Hier genügt es, sogleich in den Grundgedanken einzutreten, der seine ganze Rechtsphilosophie trägt. Es ist der des objectiven Geistes, oder der allgemeine Willens, welcher „die Welt der Freiheit, als eine zweite Natur, aus sich selber hervorbringt“ (§. 4. Vgl. Encyklop. der phil. Wissenschaften §. 483). Er ist, als die „Freiheit des (absoluten) Begriffes“, ebenso sehr der „allgemeine“, als der „vernünftige“ Wille. Die Zweckthätigkeit dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äusserlichen Objectivität zu realisiren, so dass sie eine durch den vernünftigen Willen bestimmte Welt sei. Der absolute Begriff ist hiermit in dieser Objectivität schlechthin „bei

sich selbst, mit sich zusammengeschlossen; er ist hiermit zur Idee vollendet" (Encykl. §. 489).

Dies ist zuvörderst die Gestalt, in welcher Hegel dasselbe, was Kant die Apriorität des Rechts, des Sittlichen genannt, fixirt und substantiirt hat. Nicht der Einzelwille, nicht das wollende Individuum ist also geeigenschaftet nach Hegel, dass es seine Freiheit dem Rechte, dem sittlichen Gebote zu unterwerfen sich gedrungen fühlt, sondern umgekehrt der Universalwille, welcher eben das Rechts- und sittliche Bewusstsein im Einzelnen erzeugt, die Allgemeinheit in allen Einzelwillen ist, „macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus". Daraus ergibt sich sodann das Verhältniss des Individuums zur Idee. Auch hier ist das Allgemeine für Hegel das einzige wahrhaft Existirende: die substantielle Freiheit des absoluten Begriffs gibt sich in den Einzelwillen ihre besondere, zunächst zufällige Wirklichkeit: es ist der endliche, natürliche Wille der menschlichen Triebe und Neigungen (Rechtsphil. §. 10, 11). Das Individuum wird von Hegel nicht sowohl abgeleitet aus dem allgemeinen Geiste und Willen, als sein Nichtsein, die Nichtsubstantialität desselben vielmehr nur behauptet.

Indem nun der Wille in der unbestimmten Menge dieser Triebe und Neigungen, welche er „vorfindet", sich „entschliesst" für die einen, gegen die andern, setzt er sich dadurch als Wille eines bestimmten Individuums, unterscheidet sich dieser Wille von den andern. Alles aber im Menschen kann unmittelbar in der blossen Gestalt des Triebes existiren. Sofern derselbe dem Wesen des Geistes selber immanent, ihm angemessen ist, kann man daher sagen, „dass der Mensch gut sei von Natur". Sofern aber der Trieb überhaupt dem Begriffe des Geistes und der Freiheit noch unangemessen ist, heisst es, „dass der Mensch von Natur böse sei". Die letztere Bestimmung ist die höhere, weil sie darauf hinweist, dass erst in der „Freiheit von den Naturimpulsen" der Mensch ein seinem Wesen angemessenes Dasein gewinnt.*) So sehr sich Letzteres von selbst versteht,

*) Rechtsphil §. 13. 18. 19.

so wenig ist mit der ganzen nur formellen Unterscheidung des Freiseins oder Nichtfreiseins vom Triebe, der ja an sich, nach Hegel's so eben vernommener Behauptung, auch gut sein kann, der Unterschied des Guten und Bösen nach seinem Ursprunge und Wesen erschöpfend bezeichnet: in dem Hingegebensein an die blossen „Naturimpulse" ist das Böse noch gar nicht enthalten; vielmehr erwacht das eigentlich Böse erst auf der Stufe des Charakters, in der bewussten Freiheit des Geistes, wie sich später ergeben wird.

91.

Der also individualisirte unmittelbare Wille ist jedoch in dieser Gestalt der Befreiung nur der formelle; frei ist er, sich so oder anders zu entschliessen, er beherrscht, leitet, beurtheilt die Triebe und Neigungen, — es ist die „Willkür", die „Zufälligkeit" der Freiheit. Aber der Inhalt, den er hier sich gibt, ist noch kein allgemeiner, in welchem das Ich sich denkend gleichgemacht hätte dem Inhalte der Freiheit. Nur dadurch, dass der Wille zum Denken sich erhebt und seinen Zwecken die immanente Allgemeinheit gibt, hebt er den Unterschied der Form und des Inhalts auf, macht sich zum objectiven, unendlichen Willen (§. 13 — 17).

Die denkende Reflexion daher, welche die Triebe lediglich auf den höchsten Zweck der bleibenden Befriedigung — der „Glückseligkeit" — bezieht, bringt zunächst nur die formelle Allgemeinheit an diesen Stoff, indem sie ihn durch die allgemeine Bildung von seiner Rohheit und Barbarei reinigt. Hiermit ist aber die endliche Particularität des Willens noch nicht abgestreift. Erst indem das Denken im Willen sich durchsetzt, gewinnt auch der Wille die rechte Allgemeinheit: nur als denkende Intelligenz ist er wahrhafter freier Wille. Dies Selbstbewusstsein, worin der Einzelne sich als Eins mit dem Wesen, mit dem Willen der Allgemeinheit weiss, — und nur im Denken wird es gewonnen — macht das Princip des Rechtes, der Moralität und aller Sittlichkeit aus (§. 20—24).

Hiermit hat nun Hegel zu Kant wieder zurückgelenkt: es

ist dies, nur in anderm Ausdruck und in anderer Begründung, Kant's „allgemeingültige Maxime", durch die der Wille als sittlicher sich bestimmt, und zunächst ist auch das Hegelsche Princip der vernünftigen Allgemeinheit eben so formell, als das Kantische es war. Die völlige Substanzlosigkeit des Einzelich und Einzelwillens aber, welche bei Hegel die Grundlage bildet, kann unmöglich als ein Vorzug seiner praktischen Philosophie geltend gemacht werden, so gewiss eine solche in dem Grade den Charakter eigentlicher Ethik verliert und zur blossen Phänomenologie allgemeiner Processe, zu einer „geistigen Naturgeschichte" (§. 150 Anmerk.) herab sinkt — gleichwie Spinosa behauptete, dass die Affecte ganz ebenso betrachtet werden müssen, wie Naturerscheinungen, — je entschiedener die selbstständige Bedeutung des individuellen Geistes geleugnet wird. Dennoch ist die ganze Frage nach dem Principe der Individuation eine metaphysische, keine ethische; und die Ethik muss sich darüber auf eine metaphysische Grundlage zurückbeziehen. In dieser Rücksicht dürfen wir uns nun auf unsere Kritik des ganzen Systemes berufen. Hier lässt sich nun im Besondern zeigen, wie auch in allen Theilen von Hegel's Ethik die eigentliche Wahrheit und der letzte Abschluss gerade aus dem Grunde nicht gewonnen werden konnte, weil der Begriff und das Recht der Individualität verleugnet worden ist. —

92.

Der Wille, in dieser Universalität und Allgemeinheit gefasst, bestimmt sich nun durch die Einzelwillen hindurch zu seiner Objectivität, er gewinnt im Dasein der einzelnen Individuen und Willen allgemeine äusserliche Existenz: dies Dasein des freien Willens überhaupt ist das Recht. Es ist somit die Freiheit als „Idee" (Einheit des Subjectiven und des Objectiven). — Das Recht ist daher „etwas Heiliges", weil es das Dasein des absoluten Begriffes ist. In seiner Entwicklung aber durch verschiedene Momente (Stufen) hindurch liegt zugleich sein „Formalismus" und die Möglichkeit von Collisionen der einzelnen Rechte (und Pflichten) gegen einander. Das

abstractere und eben darum beschränktere Recht hat stets dem concreteren, höheren zu weichen: — aber „nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt absolute" (§. 26—30).

Nach diesem Stufengange der Idee des an und für sich freien Willens zerlegt ihn nun Hegel in ein dreifaches Gebiet von Objectivitäten. Er existirt zunächst unmittelbar: in einer Mannigfaltigkeit von Persönlichkeiten und ihrer Selbstbestimmungen gegen einander; — die Sphäre des abstracten oder formellen Rechtes.

Die zweite Sphäre, die der „Moralität", entsteht, indem der Wille, aus dem äussern Dasein in sich reflectirt, als die subjective Einzelheit dem Allgemeinen gegenüber sich erfasst. Der subjective Wille ist insofern ein „moralisch" freier, als er in seinen Handlungen nur das anerkennt und sich zurechnen lässt, was er als seinen Vorsatz dabei in sich gewusst und gewollt hat. Die Absicht, der Zweck des Guten, und die Zurechnungsfähigkeit machen hierbei das Charakterische des Willens aus. Das Subject, in seiner Einzelnheit ist und weiss sich als das Entscheidende darüber. Ihm gegenüber ist nun das Allgemeine doppelter Art: theils als Inneres, das Gute, wie es sich als Vorsatz, Ideal überhaupt, als Seinsollendes dem Subjecte darstellt; — theils als Aeusseres, eine vorhandene Welt, in der das Recht, das Gute schon auf bestimmte Weise objectiv geworden ist. Beiderlei Arten stehen hier jedoch unvermittelt und nur äusserlich sich bedingend einander gegenüber. Es können Collisionen zwischen ihnen eintreten, — woraus in der sich selbstständig setzenden Einzelheit (Verhärtung) des Willens die Möglichkeit des Bösen hervorgeht. (§. 33. Vgl. §. 105. 107. 139 mit Anmerk. Encyklop. der phil. Wissenschaften §. 503 ff.).

Die dritte Sphäre, die der Sittlichkeit, ist endlich die „Einheit und Wahrheit dieser beiden abstracten Momente": — die Idee des Guten realisirt sich ebenso in den freien, in sich reflectirten Willen des Einzelnen, als in der äusserlichen Welt, die Freiheit existirt demnach ebenso als allgemeine Wirklichkeit und substantielle Nothwendigkeit, wie

im subjectiven Willen des Einzelnen, der sich als Eins, versöhnt mit jener Allgemeinheit weiss: — die an und für sich seiende Idee des Guten.

Die Sittlichkeit in ihrer natürlichen Substantialität zeigt sich in der Familie; in ihrer „Entzweiung und Erscheinung" stellt sie die bürgerliche Gesellschaft dar; der Staat endlich ist die in der freien Selbstständigkeit des besondern Willens zugleich allgemeine und objective Freiheit, die vollständige Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, des Subjectiven mit der Objectivität, — die Sphäre der verwirklichten Sittlichkeit: „die selbstbewusste sittliche Substanz". — Der Staat ist zunächst an den einzelnen Volksgeist geknüpft, durch ihn in seinem eigenen Ausdrucke gefärbt und modificirt. Durch das Verhältniss der besondern Volksgeister hindurch erweitert er sich endlich zur Darstellung des allgemeinen Volksgeistes, „dessen Recht das höchste ist". (§. 33. Vgl. Encyklop. §. 513 ff.).

93.

Dies der Umriss und die Gliederung von Hegel's Ethik, welche sich aus diesem Grunde vorzugsweise als Staatslehre zu erkennen gibt. Es drängen sich sogleich einige Bemerkungen über die wissenschaftliche Form dieser Gliederung auf. Die Freiheit, der wir hier begegnen, von Recht, Moralität und Sittlichkeit entspricht anscheinend der bekannten logisch-metaphysischen Triplicität, in der sich die Theilung zweier entgegengesetzter Begriffe in dem dritten höhern Momente aufhebt und vermittelt. Anscheinend entspricht sie, der Sache nach widerspricht sie jedoch derselben. Das „abstracte" Recht stellt sich bei Hegel in keinem Sinne als den Gegensatz gegen die „Moralität", diese keinesweges als das Antithetische gegen jenes dar; sondern das Recht, das allgemeine Rechtsverhältniss der freien Personen gegen einander, wird auch bei Hegel, wie bei Kant und Fichte, weil der Begriff es nicht anders zulässt, lediglich behandelt als die allgemeine Grundlage alles vernünftigen und freien Beisammenseins, als Bedingung und

Voraussetzung alles „moralischen“, wie „sittlichen“ Daseins. Das Antithetische theilt sich mithin vielmehr zwischen die beiden letzten Glieder, die Moralität und die Sittlichkeit; denn nach der innern Bedeutung, welche Hegel beiden Begriffen gegeben hat, fällt die Moralität unbestreitbar dem subjectiven, die Sittlichkeit überwiegend dem objectiven Momente des Geistes zu; ein beide vermittelndes und eben darum höheres Dritte hat Hegel jedoch nicht finden können, indem, wie der weitere Verlauf unserer Kritik ergeben wird, der ganze behauptete Gegensatz von „Moralität“ und „Sittlichkeit“ ein leerer und subjectiv ersonnener ist. Somit steht vorläufig fest, dass die systematische Gliederung seiner Rechtsphilosophie nicht, wie Hegel es behauptet und wie es in allgemeiner Ueberlieferung gilt, nach dem Schema der logischen Idee, überhaupt nicht nach einem allgemeinen methodischen Principe, sondern nach besonderer Convenienz entworfen sei, deren Wahrheit und zutreffende Gültigkeit wir noch zu prüfen haben.

Verborgen hat sich Hegel jedoch die eigentliche Beschaffenheit der Sache durch folgenden, freilich unwillkürlichen Kunstgriff. Die beiden für seine Dialektik ihm unentbehrlichen antithetischen Begriffe hat er nämlich in den zweiten Moment, in die „Moralität“, statt in den ersten und zweiten verlegt. Auf dem Standpunkte der Moralität findet noch der „Gegensatz“, die „Entzweiung“ statt zwischen dem Subjectiven und Objectiven, zwischen meinem Wollen als Vorsatz, guter Absicht u. dgl. und dem in der Welt schon objectiv gewordenen Ethos. Ich will zwar das Gute, aber nach subjectivem Urtheile, auf selbstbeliebige Art: ich habe mich noch nicht hineingefunden in die objective Sittlichkeit, welche im Staate, in der Volkssitte, in der Familienpietät, in allen Formen der bürgerlichen Gemeinschaft vor mir liegt. Theoretisch verstehe ich sie noch nicht in ihrer wahren Bedeutung, praktisch bin ich in Gefahr, mich gegen sie aufzulehnen und die Eingebungen meiner Subjectivität, meines „Gewissens“, durchsetzen zu wollen, was die eigentliche Wurzel alles „Bösen“ ist. Diesen Gegensatz überwindet nun der Standpunkt der „Sittlichkeit“ auf die schon geschilderte

Weise: in ihr wird Aeusseres und Inneres, das subjective und objective Moment des Ethos versöhnt und innerlich ausgeglichen; und darin besteht nun die geforderte dialektische Vermittlung. Freilich bleibt immer dabei die Forderung unbefriedigt, dass nach dem Gesetze der Hegel'schen Methode der Gegensatz vielmehr zwischen „Recht“ und „Moralität“ hätte fallen müssen, unter welchen wirklich ein solcher besteht, nicht innerhalb der „Moralität“, die keinen solchen innern Gegensatz kennt.

Aber auch von diesen formellen Mängeln abgesehen: fassen wir die eigentliche Beschaffenheit desjenigen in's Auge, was Hegel als „Moralität“ bezeichnet. Unsere spätere Kritik wird sogar ergeben, dass dieser zweite Theil mit dem übrigen Inhalte von Hegel's Rechtsphilosophie in gar keinem innern Zusammenhange stehe, dass er vielmehr als ein fremdartiges Einschiebsel von ihm abgeschieden werden müsse, um den stetigen Zusammenhang zwischen dem Inhalte des ersten und des dritten Theiles wiederherzustellen. Hier soll vorerst nur gezeigt werden, wie jene dialektische Vermittlung selber beschaffen sei. In der Lehre vom „abstracten Rechte“ und von der „Sittlichkeit“ stellt Hegel eigentlich objective und allgemeine Weltbegriffe dar: Eigenthum, Vertrag, Rechtspflege, Familie, Staat und bürgerliche Gesellschaft bilden allgemeine Zustände und sind geistig objective Gewalten. Was schildert Hegel dagegen in dem Abschnitte über die „Moralität“? Durchaus nur subjective, phänomenale Zwischenstandpunkte einer noch nicht gereiften Sittlichkeit, ja im Einzelnen blosse Entartungen einer damals, als er sein Werk schrieb (im J. 1820), in Deutschland um sich greifenden politischen Stimmung, welche von fanatischen Gemüthern gesteigert, Thaten erzeugte, wie die von Sand und Aehnliches, oder einen ebenso schädlichen moralischen Probabilismus hervorrief. Diese Partieen der Hegel'schen Darstellung enthalten gar nichts Objectives, in dauernden ethischen Formen Ausgeprägtes, sondern nur Gedanken von temporär polemischem Charakter, wie schon äusserlich ihre zahlreichen Anspielungen und andeutenden Rückbeziehungen genugsam beurkunden. Sicherlich wäre der ganze

Abschnitt in sehr wesentlichen Punkten anders ausgefallen, wenn nicht die Rücksicht auf jene Zeiterscheinungen, welche Hegel erschreckten, hier mitgewirkt hätte. So ist dieser Theil seiner Rechtsphilosophie schon darum ihrer eigentlichen Aufgabe völlig fremd, weil er in ein ganz anderes Gebiet übergreift: er ist ein Beitrag zu einer kritischen Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Bruchstück oder Einleitung zu einer Tugend- und Pflichtenlehre, welche sogleich doch wieder beschränkt wird durch die Rücksicht auf den dritten Theil, in welchem erst die „Sittlichkeit" zur Sprache kommen soll. Denn es ist daran zu erinnern, dass erst im „Staate", in der Objectivität des allgemeinen Willens, die Substanz des „Guten" und auch das „Gewissen" seinen Inhalt gewinnen soll. Damit wird der Standpunkt der „Moralität" zu einem durchaus mangelhaften, an sich unwahren, der Misbildung angehörenden, herabgesetzt. Auf ihm befindet sich das wollende Subject noch ohne jeden „objectiven Gehalt": es besitzt nur die formelle Selbstgemässheit seines Willens, welche in Willkür und in das Böse umschlagen kann (Rechtsphil. §. 139). Das aber Moralität zu nennen, ist selbst eine leere, willkürliche Bezeichnung!

Desshalb bleibt auch an einer solchen „Moralität" gar Nichts objectiv zu vermitteln übrig; die ihr verfallenen Subjecte sind nur durch Bildung über sich aufzuklären, zu bessern, oder, falls sie „in's Böse umschlagen", — zu bestrafen. Von einem dialektischen „Stufengange der Idee" in derselben, von „objectiven Momenten", in welchen das „Recht" immer höher und „concreter" durch sie sich verwirklicht, kann bei ihr consequenter Weise nicht die Rede sein. Am allerwenigsten daher bedarf es für ihn einer „dialektischen Aufhebung" in die „Sittlichkeit und Vernünftigkeit des Staates". Dies würde vielmehr die absurde und dem eigenen Sinne Hegel's zuwiderlaufende Folgerung in sich schliessen, dass der Staat keine andere Bedeutung habe, als jene „moralischen" Unfertigkeiten „in sich aufzuheben" oder unschädlich zu machen.

So viel vorerst über die so oftmals gepriesene Architektonik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Wie auch ihr Inhalt im

Besondern sich bewähre, was der weitere Fortgang zu erörtern hat: an dem Grundgebrechen leidet sie, zwei völlig abzuscheidende Bestandtheile durch eine nur illusorische Dialektik verbinden zu wollen.

94.

Der erste Theil: die Lehre vom abstracten Rechte (§. 34 ff.) ist zunächst zu betrachten. Wir geben kürzlich seinen Inhalt an:

Der an und für sich freie Wille (jenes allgemeine Princip, welches Hegel seiner ganzen Rechtsphilosophie zur Voraussetzung gab; vgl. oben §§. 90. 92) ist in seiner Unmittelbarkeit Wille des einzelnen Subjects, einer äussern unmittelbar vorgefundenen Welt gegenüber. „Person" ist dies einzelne Subject, insofern es sich im Selbstbewusstsein zur reinen Beziehung auf sich selbst erhebt und sich darin als das Unendliche und Freie weiss. Persönlichkeit nämlich wird nach Hegel das Subject nur dadurch, indem es sich seiner Möglichkeit bewusst wird, von allem Concreten innerlich und äusserlich zu abstrahiren, sich in die reine Identität mit sich zurückzunehmen. „Individuen und Völker haben noch keine Persönlichkeit, insofern sie noch nicht zu diesem reinen Denken und Wissen von sich gekommen sind". — In dieser Persönlichkeit liegt unmittelbar schon die Rechtsfähigkeit des Subjects; sie macht mithin überhaupt die Grundlage des abstracten und daher formellen Rechts aus. „Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respectire die Andern als Person" (§. 34—36).

Im formellen Rechte kommt es nicht auf die besondern Interessen der Person, ebenso wenig auf die innern Bestimmungsgründe ihres Willens an — alles dies ist in die subjective Identität der Persönlichkeit zurückgenommen, in welcher bloss die Möglichkeit aller dieser Gegensätze liegt. Auf dem formell ethischen Standpunkte gibt es daher nur Rechtsverbote, innerhalb deren anderntheils die Befugnisse der Personen zu freien Handlungen fallen; ebenso liegt auch allen Rechtsgeboten ihrem letzten Inhalte nach nur ein „Verbot" zu Grunde. — Endlich ist die Person, in ihrem Verhältnisse zu einer vor-

gefundenen Natur, nicht bloss das Subjective ihrer Objectivität gegenüber, sondern sie ist das Thätige, diese Objectivität aufzuheben und sich selber, ihrem Willen, in ihr Realität zu geben, „jenes (natürliche) Dasein als das ihrige zu setzen“ (§. 38. 39).

So ist nun das unmittelbare Dasein, welches die Freiheit in der Natur sich gibt, zuerst der „Besitz, welcher Eigenthum ist“: — in ihm (im Eigenthume) verhält die Person „als einzelne sich nur zu sich selbst“. (Weiter unten fügt Hegel hinzu: das Personenrecht sei zugleich Sachenrecht, — „Sache im allgemeinen Sinne als das der Freiheit überhaupt Aeusserliche, wozu auch mein Körper, mein Leben gehört“. Aus dieser paradoxen und verwirrenden Definition der „Sache“ stammt auch die Anomalie gegen alles Naturrecht, dass Hegel einige der sogenannten „Urrechte“ der Person, sein Recht auf Unverletzlichkeit des Leibes und Lebens und auf freie geistige Ausbildung, jenes unter der Rubrik des „Eigenthums“ (§. 47 und 48), dies sogar unter dem Abschnitte von der „Besitznahme“ (§. 57) abhandelt. Was davon zu halten und was der tiefere Grund dieser Verwirrungen sei, wird in der Folge erhellen).

Sodann verhält sich die einzelne Person zu andern Personen. Somit gibt es nach Hegel's ausdrücklicher Meinung ebenso „Personen“ als „Eigenthum“ vor ihrem Verhältnisse zu einander und unabhängig davon, consequenter Weise also auch vor allem Rechte und Staate. „Und zwar haben die beiden Personen nur als Eigenthümer für einander Dasein“: — hieraus geht der „Vertrag“ hervor.

Endlich kann der besondere Wille dem an und für sich seienden Willen entgegengesetzt sein: — dies erzeugt das Unrecht und Verbrechen (§. 40).

95.

So weit Hegel's Principien des Naturrechts! Ihre historische Beziehung auf Kant und Fichte, namentlich in dem geistiger und allgemeiner gefassten Begriffe des „Eigenthumes“,

ist unverkennbar, während wir einen eigentlich neuen, wesentlich fördernden Gedanken, welchen er diesem Theile der Wissenschaft zugebracht hätte, nicht zu entdecken im Stande sind; denn kaum wird man jene gänzliche Verleugnung des Individualitätsprincipes, von der schon früher die Rede war, ihm hier zum Verdienste rechnen. Dagegen hat er zwei sehr wesentliche Gesichtspunkte, welche das Kantisch-Fichtesche Naturrecht ihm überlieferte, stillschweigend preisgegeben, nicht sowohl, weil er sie für unrichtig befunden hätte, als weil er — es ist nicht zu viel gesagt — die scharfe Alternative derselben sich gar nicht zum Bewusstsein gebracht. Es betrifft den naturrechtlichen Begriff der Person, wie den des Eigenthums. In ersterer Beziehung kommt es darauf an, den Begriff der Person in juridischem Sinne und den innig damit zusammenhängenden des Rechts und der Rechtsfähigkeit scharf zu unterscheiden von der allgemeinen philosophischen Bedeutung jenes Wortes. Hegel's eigene Aeusserungen darüber haben wir vollständig gegeben: es ergibt sich daraus, dass er beiderlei Bedeutungen in einander gemischt hat.

Psychologisch gefasst bezeichnet „Person", im Gegensatze ebenso der blossen Naturobjecte, wie des empfindenden und vom Triebe beherrschten, aber nicht freibewussten Thieres, den selbstbewussten, freien, zwecksetzenden Geist in seiner einzelnen Subjectivität. Ob damit schon alle Bestimmungen dieses Begriffes erschöpft seien, thut Nichts zur Sache: — Hegel legt hierbei aus Gründen, die mit seinen metaphysischen Prämissen zusammenhangen, den Hauptaccent auf die formelle Identität des Selbstbewusstseins, wir müssen ihn aus andern Gründen auf den Moment des geistigen Unterschiedes legen. Aber wie dem auch sei: bei diesem Begriffe der Person kann weder von Rechten, noch auch nur von Rechtsfähigkeit die Rede sein: es ist der lediglich psychologische Begriff, für welchen auch die Erfahrung entsprechende Zustände aufweist. Der Mensch auf einer unbewohnten Insel, oder im patriarchalischen Schoosse der Familieneinheit, hat keine Rechte anzusprechen: — Wer sollte ihm hier zu irgend einer Leistung verpflichtet sein? Er hat nicht einmal in dieser Lage die Fähigkeit,

sich Rechte zu erwerben; — aus demselben Grunde. Sogar der Möglichkeit nach ist er noch nicht Rechtssubject, wie der Minorenne in einem Staate allerdings es ist, welcher hier gewissen ihm zustehenden Rechten entgegenwächst, und der sie allein in diesem Verhältnisse, im Staate gewinnen kann. Ihm kommt allein um desswillen der Begriff der „Rechtsfähigkeit" zu, der „Person" an sich selbst und ausser dem Staate noch nicht.

Der Begriff der Persönlichkeit in naturrechtlichem Sinne gränzt sich daher sogleich in einem weit engern Gebiete ab. Person in dieser Bedeutung ist ein Verhältnissbegriff: das freie Subject tritt nicht überhaupt bloss in Verhältniss zu andern freien Subjecten, um Person zu werden, — sie könnten sich gegenseitig vertilgen wollen, wie in den Urwäldern Nordamerika's, was ohne Zweifel auch ein Freiheitsverhältniss wäre: — sondern sie erwächst aus dem Bewusstsein und dem Vorsatze der wechselseitigen Anerkennung und damit der Einschränkung ihrer Freiheit. Der erste Urvertrag (wenn man es so nennen will) — indem die Rechtsidee im Bewusstsein Aller als das schlechthin Seinsollende hervortritt, oder, um mit Hegel zu reden, indem der an und für sich seiende Wille mittelst des Denkens in den einzelnen Subjecten „sich durchsetzt", — gründet das Verhältniss der Personen zu einander; hiermit erst sind sie „rechtsfähig", und zwar Alle auf gleiche Weise (dies sind ihre „Urrechte"), und indem sie diese „Rechtsfähigkeit" in einer festen Rechtsordnung fixiren, diese gegenseitig anerkennen und sich gewährleisten (was offenbar nur im Staate möglich ist), entstehen ihnen bestimmte Rechte.

96.

Dadurch gewinnt auch der zweite Begriff, der des Eigenthumes, einen ganz andern Sinn, als ihm Hegel gegeben hat. Es ist ganz unrichtig, wenn er behauptet (§. 40), die Freiheit könne „auf unmittelbare Weise" einen „Besitz" sich geben, „welcher Eigenthum sei", wenn er einen Begriff des Eigenthums kennt vor dem der Beziehung der (Rechts-) Person zu andern Personen, überhaupt vor dem Begriffe des Vertrages.

Man vergleiche die in §. 40 enthaltene Eintheilung, noch bestimmter die Ausführung des Abschnitts über das Eigenthum (von §. 41 an, besonders §§. 45, 46), um zu sehen, wie „Sache“, „Besitz“, „Eigenthum“ unaufhörlich ihm in einanderfliessen. So behauptet er entschieden falsch (§. 45), dass, indem das Ich im „Besitze“ seinen Willen „Sich Selber gegenständlich mache“ (nicht Andern), darin bestehe „das Wahrhafte und Rechtliche im Begriffe des Eigenthums“. Freilich finden sich, um die Verwirrung zu vermehren, auch entgegengesetzte Bestimmungen, welche auf das Richtige deuten. So sagt er (§. 71) wahr und entscheidend — damit ist er aber seiner vorhergehenden Lehre von der juristischen Persönlichkeit und vom Eigenthume untreu geworden: „dass die Beziehung von Wille zu Wille der eigenthümliche und wahrhafte Boden sei, in welchem die Freiheit Dasein hat“, in welchem mithin auch erst das Eigenthum entsteht, was er sodann in §. 72 (vgl. §. 331 Note) mit ausdrücklichen Worten einräumt, indem er versichert, dass „das Eigenthum nach der Seite, wo es nicht bloss Sache sei, erst durch den Vertrag zu Stande komme“. Insofern es aber bloss „Sache“, d. i. Ding, Object meines einzelnen, auf die Andern noch unbezogenen Willens ist, kommt ihm gar kein rechtlicher Charakter zu und kann nimmer die Rede von ihm sein in einer naturrechtlichen Abhandlung.

Nicht minder verworren und in's Entgegengesetzte aus einanderweichend sind die angeführten Erklärungen über den Begriff der Person. Einmal besteht sie ihm ganz für sich selbst, ist lediglich abstractes, isolirtes Einzelsubject, legt ihren Willen in ihr „Eigenthum“ hinein (§. 46), hat desshalb sogar das „Zueignungsrecht“ auf alle Sachen (§. 45), — was hier nur heissen kann, die Sachen haben ihrem Willen gegenüber keine Macht, sich der Einwirkung desselben zu entziehen; — „Recht“ der Zueignung kann nämlich erst entstehen, indem ich andere Personen, ihr Eigenthum anerkennend, von dem meinigen ausschliessen darf. Dennoch spricht Hegel andrerseits wieder von dem Gebote: „sei eine Person und respectire

die Andern als Personen“ (§. 36). Wie konnt' er dies sagen, wie konnte er beide Gedanken verbinden, wenn ihm nicht zugleich auch die entgegengesetzte Einsicht vorschwebte: dass ich Person nur werde in meiner Beziehung auf die Andern und dass ich es nur insofern bin, als ich diese Andern „als Personen respectire“? Wie konnte er endlich sagen, dass die Personen „nur als Eigenthümer für einander Dasein gewinnen“ (d. h. im Vertragsverhältniss), ohne ebenso sehr seine einseitigen Bestimmungen über die Person wie über das Eigenthum damit aufzugeben?

So wird sich kaum in Abrede stellen lassen, dass Hegel über jene beiden wichtigsten Begriffe des Naturrechts: der Persönlichkeit und des Eigenthums, in einem beständigen Schwanken blieb und die eigentliche Schärfe derselben sich niemals völlig klar machte. Dennoch hatte schon Kant (§. 33. 34), entschiedener und klarer noch Fichte (§. 51) zur richtigern Fassung dieser Begriffe den Grund gelegt.

97.

Wir haben noch einen Blick zu werfen auf die Eintheilung und Gliederung, welche Hegel der Lehre von abstracten Rechte gegeben hat. Zuvörderst tadelt er (§. 40 Anmerk.) das römische Recht, dass es seiner Behandlung dieser Rechtsverhältnisse die Eintheilung in Personen- und Sachenrecht zu Grunde gelegt habe: (das Recht zu Actionen nämlich „betreffe die Rechtspflege und gehöre nicht in diese Ordnung“; — eine Behauptung, welche Hegel schwerlich vor dem Richterstuhle römischer Jurisprudenz zu rechtfertigen vermöchte. Das Recht, Klage zu führen (actio) und das damit zusammenhängende Recht, eine unbegründete Klage durch Einrede zurückzuweisen (exceptio), sind beides ebenso allgemeine Rechte jeder Person, wie das Sachenrecht; sie ergeben sich aber zugleich als weitere Folge aus dem Personen- und dem Sachenrecht, wenn nämlich Rechte der Person oder Eigenthumsrechte verletzt worden sind. Sie gehören daher allerdings in diese Ordnung! Was Hegel ihnen substituirt, wird sich zeigen.)

Ebenso erklärt er sich gegen Kant, weil er bei der Eintheilung in sachliche, persönliche und persönlich-dingliche Rechte stehen geblieben sei. Das **Personenrecht** sei wesentlich zugleich **Sachenrecht**, indem nur die Persönlichkeit ein Recht auf Sachen gebe. In diesen Aufstellungen müssen wir jedoch eine Inconsequenz Hegel's gegen sein eigenes methodisches Princip erblicken. Es versteht sich von selbst: — nur die rechtsfähige **Person** kann zugleich auch Rechte auf **Sachen** erwerben, und insofern ist das Sachenrecht nur eine Erweiterung, oder ein **concreter Moment** des Personenrechtes. Aber desshalb gerade hätte es in der methodisch-dialektischen Fortschreitung abgeschieden werden müssen vom blossen **Personenrechte an sich**, als dem abstracteren Momente. Hieraus entspringt für Hegel ein noch tiefer greifender Fehler. Das Personenrecht im sonstigen, z. B. Kantischen Naturrecht, enthält die Verhältnisse, in denen die Rechtssubjecte **vor** allen besondern Beziehungen, welche das Eigenthum ihnen gibt, **ursprünglich** und **allgemeingültig** zu einander stehen, das Recht auf Unverletzbarkeit von Leib und Leben, das Recht auf persönliche, bürgerliche, moralische Freiheit, auf Ehre u. s. w., kurz was unter dem Namen der „Urrechte" hinreichend bekannt ist. Wegen seiner Vermischung von Personen- und Sachenrecht ist nun Hegel genöthigt, jene Urrechte unter ganz ungehörigen Rubriken abzuhandeln! Das Recht auf Leben und körperliche Freiheit unter dem Begriffe des Eigenthumes (§. 47. 48), „weil ich mein Leben und meinen Körper, **wie andere Sachen**, nur habe, **insofern es mein Wille ist**": — „das Thier kann sich nicht selbst verstümmeln, oder umbringen, aber der Mensch". Wird der Letztere jemals **daraus**, weil er sich selbst umbringen kann, einen **Rechtsgrund** ableiten können, dass schlechthin Alle ihm Schonung seines Lebens schuldig sind, oder für sich selbst eine **Verpflichtung**, aller Anderer Leben zu schonen? In Bezug auf das Recht der körperlichen Freiheit versichert Hegel (§. 48): „nur weil ich als Freies **im Körper** lebendig bin, **darf** dieses lebendige Dasein nicht als Lastthier misbraucht werden". Dies ist sicherlich sehr moralisch, kei-

neswegcs aber naturrechtlich gesprochen, indem hier abermals erkannt wird, wie alles Recht — auch das vorliegende — auf dem Verhältnisse beruht, mich zu derselben Leistung auch bei dem Andern verpflichtet zu halten, — kurz auf jenem Begriffe des „Urvertrages", der jedes Recht an eine entsprechende Verpflichtung bindet (§. 94). Der Sklavenzüchter hat eben desshalb, weil er an Andern das Recht der körperlichen Freiheit verletzt, auf naturrechtlichem Standpunkte keineswegs das Recht, diese Freiheit für sich selbst in Anspruch zu nehmen.

98.

Indem Hegel's Neuerung, Personen- und Sachenrecht unter den gemeinschaftlichen Begriff des „Eigenthumes" einzureihen, aus den angeführten Gründen sich als durchaus mislungen gezeigt hat: konnte es nicht fehlen, dass diese Bestimmungen auch auf den zweiten Abschnitt: die Lehre vom „Vertrage" (§. 72 ff.) nachtheilig einwirken mussten. Wir sehen von der unnöthigen Künstelei ab, dass der Begriff des Eigenthumsvertrages plötzlich wieder an ganz abstract dialektische Bestimmungen geknüpft wird (§. 73): das Ich müsse sich der Nothwendigkeit des Begriffes gemäss eines Eigenthumes entäussern, damit ihm dadurch sein Wille gegenständlich werde", d. h. damit es dadurch in den dialektischen Moment „des Andern" umschlage. Hegel empfindet nämlich die Nöthigung, die Existenz von Einzelwillen in ihrer Beziehung auf einander, welche in ihrer Einzelnheit dennoch identische sind, was eben den Vertrag ausmacht — an dieser Stelle noch abzuleiten, eben weil ihm entgangen ist, wie die Begriffe der Rechtsperson und des Eigenthumes selber nicht möglich wären, ohne die Beziehung solcher Einzelsubjecte auf einander schon vorauszusetzen. Hier muss er nun noch einmal und so spät in sein allgemeines Princip zurückgreifen, den an und für sich seienden allgemeinen Willen, den „Weltgeist". Dieser soll es daher sein, der in die Einzelwillen gegliedert, am Eigenthumsvertrage auf die doppelte Weise sich objectiv wird (§. 73 und 74): einestheils im vertragsmässigen Wechsel des Eigenthumes für sich eigenthüm-

licher Wille zu sein, anderntheils in diesem Fürsichsein dennoch der identische Wille zu bleiben, indem im Vertrage die beiden Willen der Eigenthümer sich zur Eintracht vermittelt haben!

Erspiesslicher und wahrer ist nachstehende Bemerkung. Hegel erklärt, der Eigenthumsvertrag entstehe aus der Vermittlung des Willens, ein einzelnes Eigenthum aufzugeben, und des Willens, ein anderes dafür anzunehmen, — „und zwar in dem identischen Zusammenhange, dass das eine Wollen nur zum Entschluss kommt, **insofern** das andere Wollen vorhanden ist (§. 74; vgl. §. 75 ff.). Mit diesen letzten Worten bezeichnet Hegel sehr richtig nicht nur das Wesen des Eigenthumsvertrages oder des Vertrags überhaupt, sondern weit allgemeiner noch das Wesen aller Rechtsverhältnisse. Jedes besteht nur darin, es wird nur dadurch ein rechtlich verbindendes, inwiefern und inwieweit die Willen in das Verhältniss der Wechselseitigkeit eingetreten sind oder sich „vertragen" haben, über irgend ein Object ihres Willens Eins geworden sind. Nicht hierher also, sondern an die Spitze der ganzen Lehre vom „abstracten Rechte" hätte Hegel diese Bestimmung setzen müssen. Aber auch an dieser Stelle ist sie um ihrer innern Wahrheit willen zu beachten.

99.

Dies ganze methodische Misverständniss wird nun auch äusserlich sichtbar durch den unmotivirten Uebergang von so allgemeinen Begriffen zu den einzelnsten Specialitäten aus der Lehre vom Vertrage. Hegel spricht unmittelbar darauf von dem Gegensatze des Schenkungs- und des Tauschvertrages, von denen jener den Eigenthumsvertrag nur auf formelle, dieser auf reale Weise darstellen soll (§. 76), er geht über zum Vertrage über den Werth der Vertragsgegenstände (§. 77), bezeichnet die Nothwendigkeit, dass der Vertrag von der blossen Uebereinkunft zur wirklichen Leistung sich fortzubestimmen habe (§. 78) und bemerkt, dass der Vertrag erst durch die „Stipulation" sich vollende, als in welcher allein die Subjectivi-

tät und Selbstbeliebigkeit des Vertragens aufgehoben werden könne (§. 79). Endlich gibt er in einem kurzen Schema eine Eintheilung der Verträge, welche aus „der Natur des Vertrags“ selbst geschöpft sein, mithin „die vernünftige Eintheilung“ darstellen solle, vor welcher „der gewöhnliche Schlendrian der Eintheilung der Verträge in reale und consensuale, genannte und ungenannte Contracte u. s. w.“ verschwinden müsse. Nach dieser Eintheilung zerfallen alle Contracte in Schenkungs- und in Tauschverträge, die ihre Vervollständigung (cautio) durch die Verpfändung finden sollen (§. 80).

Ueberblickt man nun diese ganze Abhandlung, sieht man, wie einzelne wahre und richtige Bestimmungen aus der juristischen Lehre von den Verträgen herausgegriffen werden, andere weggelassen sind, ohne dass man ein leitendes Princip zu erkennen wüsste, um jene Auswahl, die Hinweglassung zu motiviren (es fehlt namentlich die naturrechtlich wichtige Lehre von den Vergleichen, worin der Vertrag gerade auf dem noch ungewissen Rechte beruht, ebenso die Sicherungsverträge, die Glücksverträge u. s. w., welche insgesammt auf den Gegensatz von Schenkung und Tausch sich nicht zurückführen lassen); — wenn man namentlich sieht wie Hegel seine (noch dazu unvollständige) Eintheilung empfiehlt, um sie der ältern römischen, nach einem ganz andern Gesichtspunkte entworfenen, als die allein „vernünftige“ gegenüberzustellen: — so kann man das Urtheil nicht zurückhalten, dass Hegel trotz seiner richtigen Einsicht in das Wesen aller Vertragsverhältnisse den eigentlichen Gesichtspunkt dennoch verfehlt habe, auf welchen es in der naturrechtlichen Behandlung dieser Lehre allein ankommt. Nicht der Gegenstand des Vertrages und die daraus hervorgehenden Modalitäten desselben — ob in Folge desselben geschenkt oder getauscht, geliehen oder gekauft werde — stellen das aus dem reinen Rechtsbegriffe hervorgehende, mithin dem Naturrecht zufallende Wesen des Vertrags dar, sondern die allgemeinen Bedingungen, durch welche ein Vertrag rechtliche Verbindlichkeit erhalten könne, also die rechtliche Form des Vertrages und die daraus hervorgehende

rechtliche Wirkung (ob er einseitig oder zweiseitig, bedingt oder unbedingt verpflichte u. dgl.), — das sind die einzig naturrechtlichen Gesichtspunkte jener Lehre, während die Gegenstände, auf welche die Vertragsverhältnisse angewendet werden können und die Modification, welche dadurch in ihre Anwendung hineinkommt, von wesentlich empirischem Charakter sind und einer „vernünftigen" (innerlich nothwendigen) Eintheilung weder bedürfen, noch sie zulassen. Die Verschiedenheit der Gegenstände lässt sich begriffsmässig gar nicht erschöpfen und hat auch kein „vernünftiges", sondern nur praktisches Interesse. Das Allerbedenklichste ist jedoch, dass in Hegel's Darstellung diese entgegengesetzten Gesichtspunkte untermischt in einander fliessen, welche schon das römische Recht, wenn auch nur zum Behufe praktischer Uebersichtlichkeit, scharf zu sondern wusste. Er hebt heraus, dass auf die geschlossene „Uebereinkunft" die „Leistung" zu erfolgen habe, — eine Bestimmung aus der Lehre von der Wirkung der Verträge. In dieser Allgemeinheit jedoch gehalten, bleibt sie trivial und hat gar keinen belehrenden Werth, indem gerade das hätte untersucht werden müssen, unter welchen Bedingungen eine Uebereinkunft die Leistung rechtlich nothwendig mache, z. B. also nicht, wenn Betrug oder Zwang dabei obgewaltet. Dann spricht er sogleich darüber, dass die „Uebereinkunft" nur „in dem Ausdrucke der Stipulation, durch Geberde, oder durch die Sprache" ihre Vollendung erhalten könne, — was dem Abschnitte von der Form der Verträge entnommen ist, und wo abermals das wesentlich Bestimmende der Stipulation, der unzweideutig erkannte wechselseitige Wille, unerwähnt bleibt, welcher von der stillschweigenden Einwilligung der Paciscenten bis zur eidlichen Verpflichtung oder bis zur Zuziehung von Zeugen gehen kann, in deren Gegenwart man seinen Willen erklärt. Endlich erwähnt er einiger Gegenstände, auf welche der Vertrag gerichtet sein kann, und gründet dennoch dessen ganze Eintheilung darauf; — eine Behandlungsweise, wodurch die Verwirrung in seiner Lehre „vom Vertrage" vollends auf's Aeusserste gesteigert wird. —

100.

Auf die Lehre vom Vertrage lässt Hegel sogleich nun im dritten Abschnitt „das Unrecht" folgen. Die Deduction ist hier abermals die ganz nur logisch dialektische: es sind lediglich abstract metaphysische, nicht einmal psychologische Kategorieen, durch welche der Fortschritt vom Vertrage zum Betruge, zum Verbrechen und zur Strafe bewiesen werden soll. Das Recht in seinem unmittelbaren Ansichsein trägt zunächst den Charakter der „Erscheinung": es selbst und „sein wesentliches Dasein", der besondere Wille, stimme unmittelbar, d. i. zufällig mit einander überein. Diese Erscheinung „geht zum Scheine fort", d. i. zur Entgegensetzung des Rechts und des besondern Willens, — zum Unrecht. „Die Wahrheit dieses Scheins ist aber, dass er nichtig ist und dass das Recht durch das Negiren dieser seiner Negation sich wieder herstellt und sich als Wirkliches und Geltendes (Anundfürsichseiendes) bestimmt", während das vorher „nur an sich oder etwas Unmittelbares war". Das Letztere geschieht, wie sich nachher zeigt, durch den Rechtszwang und durch die Strafe, worin die anundfürsichseiende Macht des Rechtes sich darstellt (§. 82). Ueber die so eben charakterisirte Art der Deduction setzen wir nichts mehr hinzu; dies abstracte Metaphysiciren ist für Hegel seinem Princip zufolge ein ebenso unausweichliches Uebel, als es sich auch hier unfähig erweist, die geforderten Begriffe in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit zu begründen. —

Das Recht in seinem Ansichsein wird zu einer Mannigfaltigkeit von Rechten und verschiedenen Rechtsgründen, welche in ihren gleichfalls besondern Beziehungen mit einander in Collision treten können. Daraus entsteht zuerst der Rechtsstreit und das „unbefangene oder bürgerliche Unrecht" (§. 83. §. 84 — 86). Sodann wird das Recht „durch das Subject als Schein gesetzt" (§. 83): — es ist der „Betrug", in welchem durch Vorspiegelung des Rechtes ein Anderes ihm substituirt wird (§. 87 — 89). — Das naturrechtlich Mangelhafte dieser Ausführungen besteht darin, dass Hegel, durch den Zu-

sammenhang mit dem Vorigen genöthigt, nur vom Betruge (dolus) in Bezug auf Verträge und zwar auf Eigenthumsverträge (§. 88) zu sprechen vermag, während der rechtliche Begriff des dolus ein viel umfassenderer ist und jede wissentliche und absichtliche Täuschung in sich schliesst, wobei zugleich die Vorspiegelung eines „Rechts" eine durchaus unwesentliche Nebenbestimmung ist. — Endlich wird „das Recht schlechthin als nichtig gesetzt" im „Verbrechen" (§. 83. §. 90—103). Hierbei schaltet nun Hegel den Begriff des Zwanges ein, indem er behauptet (§. 93): dass „die Verletzung eines Vertrages durch Nichtleistung des Stipulirten, oder die Rechtspflichten ein erster Zwang oder wenigstens Gewalt sei" insofern dadurch ein dem Andern zukommendes Recht ihm „vorenthalten oder entzogen werde". Juristisch ist es gewiss unhaltbar zu sagen, dass durch blosses Nichtleisten oder durch Vorenthalten eines Rechtes ein Zwang ausgeübt werde an dem in seinem Rechte Beeinträchtigten. Aber Hegel meint wenigstens das Richtige, wie sich im Folgenden zeigt. Dennoch bedient er sich dieser unbeholfenen Wendung, um den Begriff des „Zwangsrechts" abzuleiten, welchen er darin findet, dass der „erste" Zwang durch den „zweiten" des Rechts reprimirt und dadurch das Recht wieder hergestellt werden solle (§. 95. 97. 99). Richtiger ist die Bemerkung (§. 94), dass, wenn man das abstracte Recht sogleich von vorn herein als ein Recht, zu dem man zwingen könne, definire, man es nur in einer Folge auffasse, die erst auf dem Umwege des Unrechts eintritt. Aber aus demselben Grunde bedarf es gar nicht jener Fiction des doppelten Zwanges, um das Recht des Zwanges, allgemeiner das der Strafe abzuleiten (vgl. §. 98. 101. 219 ff.): diese wird auch von Hegel richtig als Genugthuung, Wiedervergeltung gefasst, in jenem höhern und gründlichen Sinne, dass es nicht bloss darauf ankommt, dem verletzten Individuum, sondern der verletzten Allgemeinheit, der „an und für sich seienden" Macht des Rechtes Wiederherstellung zu verschaffen. Das Recht ist eben als solches das schlechthin Seinsollende, der praktisch gewordene logische Syllogismus, wie Fichte

sich ausdrückt; und so liegt darin der vollständige Deductionsgrund für die rechtliche Strafgewalt des allgemeinen Willens, der nur im Staate repräsentirt sein kann.

Alles dies ist nun auch Hegel's eigene Lehre; aber er trägt sie erst weiter hinten in den betreffenden Abschnitten von der „Sittlichkeit" vor. Daraus ergibt sich jedoch, wie er, auf diesem Punkte einmal angekommen, unaufhaltsam in die Lehre vom Staate, in den „dritten Theil" übergeführt werden musste; oder vielmehr: er steht schon mitten darin, indem die objective Macht des Rechts, wie sie in der Strafgewalt sich verwirklicht, auch nach ihm nur im Staate rechtliche Form erhalten kann. Der „erste" und der dritte Theil, „das abstracte Recht" und „die Sittlichkeit", gehören daher, trotz ihrer weiten Auseinandersperrung durch die „Moralität", nach ihrem Inhalte auf das Engste zusammen und bilden ein ununterbrochenes Ganze. Die Begriffe von Recht, von Rechtspflege, Strafe, welche er im ersten Theile abhandelt, gehören zugleich in die Lehre vom Staate; oder auch umgekehrt: der Begriff des Rechtsstaates geht unmittelbar aus jenen hervor, worin noch keine erschöpfende, aber wenigstens die grundlegende Bestimmung vom Staate gegeben ist. Wie darf nun diese Reihe innig verbundener, praktisch objectiver Begriffe unterbrochen werden durch jene Betrachtungen über die subjective Innerlickeit des moralischen Bewusstseins, wie sie der dazwischen hineinfallende „zweite Theil" über die „Moralität" darbietet? Wie lässt es sich endlich rechtfertigen, oder auch nur beschönigen, um desswillen, wie Hegel gethan hat, das „Recht" im ersten Theile, die „Rechtspflege" aber im dritten, unter dem Abschnitte der Sittlichkeit (§. 209 — 229), abzuhandeln, von der „Rechtspflege" abermals jedoch „die gesetzgebende Gewalt" des Staates zu trennen (§. 298 ff.), und sie auf die „Rechtspflege sogar erst folgen zu lassen, da sie vielmehr als Bedingendes ihr vorangehen musste, so gewiss nach dem wahren, objectiven Zusammenhange der Staat, als Vollstrecker des Rechts, zuerst in einer erschöpfenden Gesetzgebung es auszusprechen, sodann in der Rechtspflege es zu vollziehen hat?

Aus allen diesen Widersprüchen ergibt sich nun auch von dieser Seite, was schon oben von einer andern gezeigt wurde (§. 93), dass das eigentliche Grundgebrechen von Hegel's Ethik darin besteht, den ganzen Abschnitt über „Moralität" seinem Werke einverleibt zu haben, womit die gleichfalls ungehörige Einverleibung der Staatslehre unter die „Sittlichkeit" zusammenhängt. Wirft man diesen Theil heraus, so gewinnt man ein Ganzes; aber ein Ganzes anderer Art, als Hegel es beabsichtigte: schon aus dem Bisherigen erhellt nämlich, dass dies System Rechts- und Staatslehre, eine Lehre von den Bedingungen der Sittlichkeit, keinesweges eine erschöpfende Ethik sei. Der weitere Verlauf wird dies noch ausführlicher darthun.

101.

Wir kommen zum zweiten Theile: zur Lehre von der Moralität (§. 105 ff.). Was dieser über die eigentlich ethischen Bestimmungen, über den Charakter des moralischen Willens, über Vorsatz, Schuld, Gewissen enthält, musste schon unwillkürlich eingeengt und verschieft werden durch die Beziehungen auf das Ziel, dem das Ganze im dritten Theile zugeleitet werden soll. Einer Ethik, die es als Princip ausspricht, dass der höchste und wesentliche Ausdruck der Sittlichkeit in den „Gesetzen des Staates" niedergelegt sei, ist es unmöglich, der Tiefe und dem absoluten Rechte der sittlichen Subjectivität, welche die gegebenen staatlichen und sittlichen Zustände zu höhern Gestaltungen fortdrängt, kurz dem Principe des Fortschrittes, der sich immer zuerst in der Spitze einzelner Subjectivitäten ausspricht, in gleichem Sinne Rechnung zu tragen, wie der Heiligkeit des überlieferten Ethos. Der Kampf, die Collision zwischen beiden fällt für Hegel immer zum Nachtheil der erstern aus, während die Weltgeschichte umgekehrt in ihrem Fortgange dem vorausgeschrittenen Rechte der Subjectivität den Sieg zuerkennt.

Schon äusserlich verräth die ganz undialektische Verknüpfung dieses zweiten Theils mit dem ersten, dass hier ein Sprung in

ein wesentlich anderes Begriffsgebiet stattfinde. Der Uebergang soll dadurch motivirt werden (§. 104): dass die Particularität des Willens, — welche dadurch in den Gegensatz zur Allgemeinheit ausschlägt, dass sie im „Verbrechen" der Vernünftigkeit derselben sich widersetzt, durch die „Strafe" aber in ihrer Nichtigkeit aufgewiesen und damit „durch Negation der Negation" das Affirmative gesetzt wird, — durch freie Selbstbestimmung sich jener vernünftigen Allgemeinheit gemäss mache. „Die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit führt so durch die Strafe, d. h. durch die Nichtigkeit dieser Nichtigkeit, zur Affirmation, — zur Moralität". — Dieser moralische Standpunkt ist „überhaupt, aber auch zunächst der, insofern der Wille nicht nur an sich, sondern auch für sich unendlich ist" (§. 105). Es hat sich damit für die Freiheit ein höherer Boden ergeben: die Idee hat jetzt ihr reales Moment, die Subjectivität des Willens gewonnen und gibt in ihm sich ihre Existenz. „Nur im Willen als subjectivem kann die Freiheit oder der an sich seiende Wille wirklich sein" (§. 106). — Der moralische Standpunkt ist daher „das Recht des subjectiven Willens, nach welchem der Wille nur Etwas ist und anerkennt, insofern es das Seinige, er darin sich als subjectives ist" (§. 107). „Die Absicht und die Triebfeder der Selbstbestimmung" macht hier den wesentlichen Charakter aus. Der Standpunkt der Moralität ist zugleich daher der „des Verhältnisses und des Sollens oder der Forderung" und zwar ebenso sehr nach der Seite der Subjectivität wie der Objectivität hin. „So tritt hier der Standpunkt der Differenz, Endlichkeit und Erscheinung des Willen ein" (Zusatz zu §. 106. 107—108).

So unzweifelhaft richtig und so wenig neu im Allgemeinen diese Bestimmungen sind, so erhält dennoch der auf diese Weise gefundene Begriff der Moralität durch die versuchte Deduction: „dass die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit" — (wodurch das Verbrechen hier gleichsam zur ersten Stufe der Befreiung von der Substanz oder der unfreien Unmittelkeit des Willens gestempelt wird, — ganz analog mit der Stel-

lung, welche Hegel in seiner Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte dem Bösen und dem „Sündenfalle“ gibt) — „durch die Strafe zur Affirmation, zur Moralität führe“, eine unvertilgbare Schiefheit, welche den specifischen Begriff des Moralischen geradezu aufzuheben droht. Hegel hat diesen zwar nicht verleugnet, aber es ist ihm nicht gelungen, ihn mit ganzer Schärfe aus den Prämissen seiner Deduction herauszuläutern. Bei Handlungen, die in das Gebiet der Moralität, nicht des Rechts fallen, entscheidet über ihren Charakter allein die Selbstbestimmung, welche der subjective Wille in sie hineingelegt hat, — „die Absicht, die Triebfeder“. So sagt Hegel, mit allen Moralphilosophen seit Platon. — Ferner: nur diejenigen Handlungen sind moralische zu nennen, bei denen, wie Kant es ausdrückt, die Triebfeder eine uneigennützige ist; oder wie Hegel es bezeichnet: in denen der subjective Wille dem objectiven sich unterwirft und ihm gleich ist. Welches ist aber hier der Uebergang aus dem „Verbrechen“ und der „Strafe“ zu dieser „Affirmation“ des Willens? Oder liegt in der blossen Unterwerfung des subjectiven Willens unter das Objective schon die wesentliche und die vollständige Bestimmung des Begriffes der Moralität? Dies kann Hegel nicht meinen; denn auch dann wäre mein Wille „affirmativ“, wenn ich aus Furcht vor der Strafe ihn dem objectiven Willen gleich machte; dann ist er aber nicht moralisch, sondern unmoralisch, weil in diesem trotz der Unterwerfung der Subjectivität unter das Objective und der Gleichheit beider, das specifisch Moralische der Triebfeder gerade fehlt. So ist es Hegeln nicht gelungen, das entscheidende Kriterium des moralischen Willens abzuleiten und an die Spitze zu stellen: die weitere Folge hat diesen Mangel nicht ergänzt; vielmehr wird er im Fortgange der Untersuchung immer sichtbarer. Schuld daran ist aber nur jene aufgezwungene Rückbeziehung der „Moralität“ auf das „Unrecht“ und die „Strafe“, wodurch sich der ganze „Uebergang aus dem Rechte in die Moralität“ (§. 104) als eine dem ersten Theile der Rechtsphilosophie schlecht angefügte Uebertünchung kund gibt, um

die Gewaltsamkeit zu verbergen, zwei so ganz heterogene Begriffsgebiete mit einander in Zusammenhang zu bringen.

102.

So zeigt sich auch von dieser Seite die Lücke zwischen dem ersten und zweiten Theile, oder was wichtiger ist, was aber genau damit zusammenhängt, die völlige Ungenüge des Standpunkts, welchen Hegel seiner Lehre von der „Moralität" zu Grunde legt. Er bringt es in ihr nur zur Einleitung oder zum Fragmente einer Tugend- und Pflichtenlehre, welche wiederum beschränkt wird durch die Rücksicht auf den folgenden, dritten Theil, wo erst im allgemeinen Wille des Staates die Substanz des „Guten", der Inhalt auch des „Gewissens" erreicht werden soll. Es ist von Wichtigkeit für den ganzen Hegelschen Standpunkt, dies Verhältniss genauer zu betrachten, und das Wahre, wie das Falsche daran scharf zu sondern.

Das Gute, sagt Hegel, ist das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit; es ist desswegen schlechthin nur im Denken und durch das Denken (§. 132). Realisirt wird es nur durch den frei dazu sich bestimmenden Willen; das Subject soll es (denkend) als das Gute erkennen und wollen: das „Gewissen" (§. 136. 137). Das wahrhafte Gewissen ist „die Gesinnung, das an und für sich Gute zu wollen"; es hat daher „feste Grundsätze", und diese sind ihm die objectiven Bestimmungen und Pflichten. (Dies ist eine sehr unvollständige Phänomenologie des sittlichen Willens. Dem Primate des „Denkens" zu gefallen, hat Hegel nicht beachten wollen, dass die Sittlichkeit in ihrem substantiellen Wesen nicht an die Form fester Grundsätze, überhaupt nicht an die Bedingung selbstbewussten Denkens geknüpft zu sein braucht, sondern ebenso in der Gestalt der Unmittelbarkeit, des Triebes, sich Luft macht. Es ist diejenige Stufe des moralischen Bewusstseins, welche wir in unserer Theorie als substantielle Sittlichkeit bezeichnen. Sie irrt oft weniger, als das nach „Grundsätzen" sich bestimmende Bewusstsein, weil sie in den einzelnen Handlungen nicht Subsumtionsacte unter einem „all-

gemeinen Grundsatz" vollzieht, worin Fehlgriffe des Urtheils unvermeidlich sind, sondern weil sie, gleich dem Genius, auf unmittelbare Weise, ursprünglich urtheilt. Es liegt in Hegel's Ansicht keinesweges, dies Princip zu verleugnen: es wäre eben der beste Beleg für die Wirkung seines „an sich seienden Willens" gewesen; aber das Uebergewicht, welches er auch hier dem Denken und seiner Allgemeinheit gegeben hat, verhindert ihn, dies als eine an sich berechtigte Stufe des sittlichen Bewusstseins ausdrücklich anzuerkennen, während er die in ihr liegende Wahrheit nach einer andern Seite hin auf das Entschiedenste ausspricht. Es ist ihm eben „das Recht der Objectivität", welches er überall der subjectiven Meinung und dem particulären Denken als das „an sich Vernünftige" entgegenzuhalten pflegt.)

Es fragt sich ferner, was in Hegel's Theorie zum Inhalte jener objectiven Bestimmungen und Pflichten werden könne? Denn der Begriff der Pflicht, wie er richtig bemerkt, ist zunächst nur ein formeller; und so gross das Verdienst der Kantischen Moral gewesen sei, den Begriff der unendlichen Autonomie des Geistes zum Grunde und Ausgangspunkte des Sittlichen gemacht zu haben, „so ist von diesem Standpunkte dennoch keine immanente Pflichtenlehre möglich": — — „im Gegentheil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden". — „Die Pflicht, welche nur als solche, nicht um eines Inhalts willen, gewollt werden soll, die formelle Identität, ist eben dies, allen Inhalt und Bestimmung auszuschliessen" (§. 134. 135).

Dieser Inhalt ist nun aber für Hegel erst auf dem Standpunkte der „Sittlichkeit", in dem objectiven Systeme der Grundsätze und Pflichten zu gewinnen, welche die Staatsgemeinschaft verwirklicht; und dies verweist uns auf den dritten Theil (vgl. §. 137). Hegel zeigt nur noch, wie das Subject auf dem Standpunkte seines bloss subjectiven „Gewissens" lediglich die formelle Selbstgewissheit seines Willens besitze, welche eben dadurch, wie er weiter nachweisst, in „Willkür" und in das „Böse" umschlagen kann (§. 138—140).

Ueber den Werth dieser Begriffsbestimmungen haben wir uns schon im Vorigen verbreitet (vgl. §. 93).

103.

Hiermit sind wir nun zu einem Punkte gelangt, wo wir aus Hegel selbst über die Berechtigung seines ethischen Princips zu urtheilen vermögen. In den so eben ausgehobenen Sätzen ist zunächst die richtige, auch für die Ethik auf ihren gegenwärtigen Standpunkte entscheidende Betrachtung ausgesprochen, dass das „Gewissen", dass Tugend und Pflicht nur in einem festen, objectiven Gehalte, nur in einer g a n z c o n c r e t e n Welt sittlicher Verhältnisse, nicht in bloss formellen Allgemeinheiten, wie reiner Gesinnung, Pflicht um der Pflicht willen u. dgl., überhaupt nicht in der subjectiven Beliebigkeit eines selbsterdachten Guten, sich bethätigen könne: dass mit Einem Worte die wahre Tugend- und Pflichtenlehre nur auf das vollständige System der sittlichen Güter gestützt werden, nur die F o r m des in ihnen sich bethätigenden Willens d a r s t e l l e n könne. Insofern ist Hegel's Hinweisung auf den „S t a n d p u n k t d e r S i t t l i c h k e i t", über die (bloss subjective) „Moralität" hinaus, seiner allgemeinen Intention nach richtig und verdienstlich, ohne dass damit die Trennung und der i n n e r e Gegensatz, die Hegel zwischen beiden befestigt hat, im Geringsten gerechtfertigt würden. Es war der Schritt, der von der gesammten Kantischen Epoche aus zunächst geschehen musste, den auch Schleiermacher, nur mit bewussterer Entschiedenheit und in einer vollständigern Ausführung der Güterlehre gethan hat.

Untersuchen wir jedoch, welchen Inhalt und Umfang Hegel jenem „Standpunkte der Sittlichkeit" anweist, so muss sich diese Billigung wesentlich beschränken Es sind die Rechts- und Staatspflichten, in denen er die Sittlichkeit beschlossen sieht. Darin läge nun an sich noch nichts Irriges, wenn nur Hegel vom Staate selber einen höhern Begriff zu fassen vermocht hätte. Dem Hegelschen Staate gegenüber wird jedoch seine Behauptung, dass das „Gewissen" sich der „objectiven Sittlichkeit" des Staates gefangen zu geben habe, zur schneidendsten

Caricatur der Wahrheit. Jeder reformatorische Fortschritt, welchen das Gewissen des Einzelnen, d. h. das gewisse Bewusstsein des „an und für sich Guten", im Widerspruche mit seiner Zeit und seiner Umgebung der Geschichte eingepflanzt hat, wäre nach der innern Consequenz dieses Princips ein Unsittliches; denn in ihr stellt sich ja der einzelne Wille, das individuelle Gewissen, der „allgemeinen Sittlichkeit" des Staates gegenüber, und wenn vor dieser, als der einzig „objectiven" Macht, die Ueberzeugung des Einzelnen zu verstummen hat: so sehen wir fürwahr nicht ein, wie jene weltgeschichtlichen Thaten sittlicher Heroen, die nur im Widerspruche mit ihrem Zeitalter das Höhere und Bessere, kurz den Fortschritt in die Geschichte hineinbringen konnten, dem Wesen und Begriffe nach von der „Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Princip zu machen", worin Hegel den Ursprung alles Bösen und Unsittlichen sieht (§. 139), sich unterscheiden sollten!

So ist es hier ein doppelter Mangel, den wir bei Hegel zu beklagen haben. Es fehlt nicht nur eine erschöpfende Güterlehre und damit der rechte Begriff des Staates, in welchen das Princip fortschreitender Perfectibilität selbst aufgenommen ist, so dass jener Conflict zwischen dem Gewissen des Einzelnen und der Pflicht für Erhaltung der Allgemeinheit, welches in den factischen Zuständen der Gegenwart allerdings noch möglich ist, dann nicht mehr stattfinden kann. Es fehlt weit tiefer noch der Hegelschen Theorie die Einsicht in das ewig Neue und Schöpferische der Ideenwelt, in der immer zuerst nur einzelne Geister ergriffen und der Fortschritt auf die Energie ihres „Gewissens" gestellt wird. Kurz es fehlt auch hier die Einsicht von der wahren Bedeutung der geistigen Individualität. Mochten diese Grundsätze damals, wo sie mit so harter Einseitigkeit auftraten, durch ihre Opposition gegen manche unreife Staatsneuerer einen relativen Werth und zeitweise Entschuldigung finden, um das Gewicht der öffentlichen Meinung von „der Sucht etwas Besonderes zu sein" (§. 150), von den vordringenden Subjectivitäten hinweg auf die entgegengesetzte Seite der

Stabilität und der anerkannten Geltung des Bestehenden hinüberzuziehen: so bleibt es dennoch ein verhängnissvoller Irrthum, dies zum Principe der Ethik und zum allgemeinen Kriterium des sittlichen Handelns machen zu wollen.

104.

Dies führt uns zum dritten Theile über: zur Lehre von der Sittlichkeit (§. 142 ff.). Ihr allgemeiner Begriff bei Hegel ist nach den bisherigen Erläuterungen nicht mehr zweifelhaft; wir können daher auch über das Besondere desto kürzer sein. Objectiv ist sie das System der „an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen", durch welche „das Sittliche einen festen Gehalt bekommt": — „der Kreis der Nothwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen, als in ihren Accidenzen, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben" (§. 144. 145). Dieser „Kreis" umfasst den natürlich sittlichen Geist der Familie, die bürgerliche Gesellschaft, welche in der „Rechtsverfassung" das Mittel zur Sicherung der Personen und des Eigenthumes findet und durch die allgemeine „Staatsverfassung" die objective Form des öffentlichen Lebens und damit den Zweck und die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen erreicht (§. 157). Die Weltgeschichte endlich ist der Process, durch die Dialektik der Völkergeister hindurch den vollkommensten Staat hervorzubringen.

Für das Subject besitzen die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits, als Geltendes, eine objective Macht und Autorität (welche, wie Hegel trefflich hinzusetzt, eine unendlich höhere und specifisch andere ist, als die wir der Naturnothwendigkeit und den Naturobjecten beilegen können: in dieser waltet die vernunftlose Macht des äussern Zufalls, in jener die innere ewige Macht des Vernünftigen). — Andererseits sollen sie jedoch dem Subjecte kein fremdes bleiben, sondern es muss sie (was eben die wahre, „adäquate" Erkenntniss derselben ist) „durch das Zeugniss des Geistes" als „sein eigenes Wesen bestätigen". Als diese substantiellen Bestimmungen wer-

den sie ihm zu „Pflichten“ seines Willens; insofern sie sich in ihrer Gesammtheit in dem individuellen Charakter als solchem reflectiren, kommt diesem Tugend, Rechtschaffenheit zu, „die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse“ (§. 146—150).

Die verschiedenen Seiten dieser Rechtschaffenheit können daher auch Tugenden genannt werden, weil sie ebenso sehr Eigenthum des Individuums sind. Indem sie jedoch das Sittliche in der Anwendung auf das Besondere zeigen, tritt für sie „die Bestimmung des Mehr oder Weniger“ ein, und man könnte daher, sagt Hegel, wie Aristoteles gethan, die Tugend als die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig bezeichnen. „Die Lehre von den Tugenden, insofern sie das Besondere, auf Naturbestimmtheit Gegründete des Charakters umfasst, wird hiermit eine geistige Naturgeschichte sein“ (§. 150).

Sodann jedoch gewinnt das Sittliche seine höchste Gestalt in der einfachen Identität, durch welche das einzelne Individuum mit der vernünftigen Allgemeinheit auf das Innigste verschmilzt: — es ist die „Sitte“, — die „Gewohnheit desselben, als eine zweite Natur, die an die Stelle des ersten, bloss natürlichen Willens gesetzt ist“. Es ist „der als eine Welt lebendige und vorhandenen Geist“; und die sittliche Substantialität ist auf diese Weise zu ihrem Rechte und dies zu seinem Gelten gekommen, indem der sittliche Charakter des Einzelnen das Allgemeine als seinen Zweck weiss und in ihm mit seinem Willen unbewegt ruht. Die Subjectivität ist hier „die existirende Wirklichkeit der Substanz“ geworden und der Unterschied von beiden ist „nur der zugleich ebenso verschwundene Unterschied der Form“ (§. 152).

Endlich, was als das Resultat und als die Summe der ganzen Hegel'schen Ethik betrachtet werden darf: „das Individuum kommt erst dadurch zu seinem Rechte, dass es Bürger eines guten Staates ist“ (Zusatz zu §. 153). Und eine Pflichtenlehre könnte in ihrem besondern Inhalte nichts Anderes vorschreiben, als was in den allgemeinen Bestimmungen eines solchen Staates liegt. Sie kann nur in „der Entwicklung

derjenigen Verhältnisse" bestehen, „die durch die Idee der Freiheit nothwendig — und daher wirklich in ihrem ganzen Umfange — im Staate sind" (§. 148).

105.

So weit die eigentlich ethischen Grundbestimmungen! Auf die einzelnen Entwicklungen der nun folgenden Hegel'schen Staatslehre (§. 158 ff.) können wir uns an gegenwärtiger Stelle nicht näher einlassen. Sie sind theils zu wichtig und einflussreich geworden, als dass dies hier in gehöriger Kürze geschehen könnte; theils hängen sie mit dem allgemeinen Principe nur so äusserlich zusammen, dass sie zu einer Charakteristik desselben füglich entbehrt werden können. Aus beiderlei Gründen haben wir diesen Theil unserer Kritik einer besondern Druckschrift einverleibt, auf welche wir darüber verweisen.*)

Dagegen bleibt uns die allgemeine Charakteristik des Principes selbst übrig, welches hier endlich im ganzen Umfange seiner Ausführung vor Augen liegt. Offenbar sind es drei Gesichtspunkte, welche bei ihm sich uns darbieten und die im wesentlichen Zusammenhange unter einander stehen.

Zuerst zeigt sich in ihm der Versuch, die bloss formelle Moral und Pflichtenlehre der Kantischen Epoche zu einem objectiven Inhalte zu erweitern, — die dort bloss ideal gebliebene Idee mit dem Leben zu versöhnen und als den eigentlichen Kern und Geist desselben nachzuweisen. Diesen Drang hatte Hegel mit seiner ganzen wissenschaftlichen Zeit gemein, und Schleiermacher tritt ihm hierin zunächst zur Seite. Jene Wirklichkeit der Idee des Guten ist nun der Staat, — sagt Hegel: und es gibt kein anderes Gebiet, in dem du die Sittlichkeit („Pflichtmässigkeit") deines Willens bewähren kannst, als dieser in allen seinen Verhältnissen. Dies ist ein naheliegender und sogar unvermeidlicher Gedanke. Nur in der freien Gemeinschaft (res publica) der Geister liegt der Spielraum und die Bethätigung

*) „Beiträge zur Staatslehre: die Republik im Monarchismus" Halle 1848. S. 30 ff.

aller Sittlichkeit. Nicht darüber also kann ein Zweifel sein, dass Hegel Recht gehabt, überhaupt auf dies Gebiet hinzuweisen, sondern allein das ist die Frage, ob er den Staat selbst, seinen höchsten Zweck und Umfang richtig gefasst habe?

Eben dies müssen wir nun verneinen nach der hierüber vorliegenden Ausführung. Hegel kennt eigentlich immer nur noch den Rechtsstaat der vorausgehenden Epoche, welchen er durch einige Bestimmungen zum vernünftig constituirten und wohl administrirten Polizeistaate erweitert hat, mit dem Zwecke, theils das „System der äussern Bedürfnisse“, theils die persönlichen Rechte und Befugnisse des Einzelnen genau zu ordnen: — kurz dasjenige am Staate, was in der höchsten oder allein wahren ethischen Ansicht desselben lediglich allgemeines Mittel ist, keinesweges Zweck an sich selbst, wofür Hegel es gehalten. In Hegel's Staat ist nur die „Rechtsidee“ und die „Idee der ergänzenden Gemeinschaft“ nur nach ihren untergeordneten Bestimmungen aufgenommen.

Fremd ist ihm dagegen seinem Principe nach, — weil der Begriff geistiger Individualität niemals bei ihm zu seinem Rechte gekommen ist, — der Staat der Humanität, d. h. der vollständig ergriffenen Idee ergänzender Gemeinschaft und der Gottinnigkeit, in welchem der Einzelne, als Mensch, die volle Entfaltung des Genius in Jedem, der einzige und absolute Zweck des Staates ist. Desshalb hat auch Hegel für die Begriffe humaner Cultur, der Erziehung, der Association und Freundschaft, der Kunst, der Wissenschaft, zuhöchst der Kirche, welche alle auf dieser Idee der Menschheit, des geistig erzogenen und völlig entwickelten Individuums beruhen und darin den eigentlichen Inhalt des Staats- und Menschheitlebens finden; für welche daher jener Rechts- und Polizeistaat bloss der Boden, das äussere Sicherungsmittel ihrer Verwirklichung bleibt; — für alles dies hat Hegel in seiner Staatslehre keinen Platz behalten, weil jene Gegenstände jenseits seiner gesammten Anschauungsweise geblieben sind. Nur den Staat seiner Zeit und Umgebung hat er auf den philosophischen Begriff zurückgeführt und mit der energischen Consequenz seiner Dialektik zu der Absolutheit er-

hoben, welche nur der vollen Idee desselben gebührt. Sogar der Staat der nächsten Zukunft, welcher sich jetzt vor unsern Augen zu verwirklichen beginnt und der schon damals in Entwürfen und Wünschen sich zu regen begann, für welche Hegel nur ironische Kälte übrig hatte, lag fern von seinen Begriffen. Und so ist ihm das Schlimmste begegnet, dass er das Untergeordnete zum Absoluten gestempelt, das universale Mittel mit dem absoluten Zwecke verwechselt hat. Jener Staat, wie Hegel ihn kennt, ist lediglich Diener der höhern Zwecke der Menschheit, und jeder einzelne Mensch ist ihm gegenüber ein absolut berechtigter: vor jedem humanen oder religiösen Interesse desselben sollen sich die blossen Formen des Rechtes beugen, die Staatsinteressen verstummen. Umgekehrt lehrt es Hegel, dem alle Staatsanordnungen als solche den Charakter der Unbedingtheit tragen und der z. B. nur eine grossmuthsvolle Liberalität des Staates darin findet, wenn er auf die aus einer höhern Ansicht vom Staate und der Menschheit hervorgegangenen Bedenklichkeiten christlicher Sekten gegen den Kriegsdienst, gegen den Eid u. dgl. eingeht, welche nach ihm vielmehr der Vernunft des Staates sich zu unterwerfen hätten (§. 270. S. 338). Weit richtiger begreift sich factisch der moderne Staat, seitdem durch das Christenthum der Begriff der Menschheit in die Geschichte eingeführt worden ist: nach dem Sinne vieler Bestimmungen, in denen er die Glaubens- und Gewissensrechte des Einzelnen über seine allgemeinen Anordnungen stellt, zeigt er das tiefe Bewusstsein, dass hier ein höheres Reich und Recht in seine Institutionen herabgreift, welchem diese sich unterwerfen müssen. So hat Hegel, indem er die gebührende Ordnung geradezu umkehrte, in seiner Rechtsphilosophie nicht einmal den bereits praktisch gewordenen Begriff des christlichen Staates wiedergegeben, viel weniger das lange noch nicht von diesem erreichte Ziel gezeigt, in dem erst sein absoluter Zweck enthalten ist, durch die freie Gemeinschaft Aller Jedem zur vollen Verwirklichung seiner wahren Persönlichkeit (seines Genius) zu verhelfen.

Aus gleichem Grunde erklärt sich, wie abschätzig Hegel die

Religion dem Staate gegenüber (§. 270) behandelt: dies ist oft gerügt worden, wir erklären die Nothwendigkeit davon. Er kennt die Religion nur als subjective Innerlichkeit und als Verlorensein in einer einseitigen Transscendenz, während der Staat „göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist" ist (S. 334). Er nennt und anerkennt nicht die Kirche, als die (gleichfalls höchst objective) Gemeinschaft zur sittlichen Erziehung des Menschengeschlechts, und damit als das grosse ergänzende Princip, welches über die Particularitäten der Staaten und die Eigensucht der Individuen mit Bewusstsein auf Realisirung der Menschheit hinweist. Zwar dämmert Hegeln in demselben Zusammenhange, wo jene Behauptungen zu lesen sind, wie eine unheimliche Ahnung von der Mangelhaftigkeit seines Staatsbegriffes auf, um den eigentlich geistigen und freien Interessen der Menschheit ihr Recht zu thun. Er spricht (S. 334 Note) von Religion, Erkenntniss (Erziehung?) Wissenschaft, Kunst als von Formen, welche vom Staate verschieden und doch „Selbstzwecke" in ihm seien; die Principien des Staates, das „Recht" desselben verhalte sich „anwendend" auf sie; was allerdings wahr, aber das Allgemeinste ist, was man darüber sagen kann! Der Anmuthung jedoch, den bloss abstracten Begriff des Rechts- und Polizeistaates nach der Höhe dieser „Selbstzwecke in ihm" umzuformen, weicht er durch den Vorwand aus, dass „in der gegenwärtigen Abhandlung, wo das Princip des Staates in seiner eigenthümlichen Sphäre betrachtet werden solle", von jenen Verhältnissen „nur beiläufig" gesprochen werden könne! Nur beiläufig von Gegenständen solcher Wichtigkeit, die er sogar als Selbstzwecke im Staate bekennt, und welche, wie z. B. die Volkserziehung, die öffentliche Moral, der Cultus, indem sie unter die höchsten Zwecke alles socialen Lebens gerechnet werden müssen, geeignet sein dürften, den ganzen Begriff vom Staate umzuschmelzen!

106.

Dies führt uns auf den zweiten Punkt der Charakteristik über, auf das Verhältniss des allgemeinen zum individuellen

Geiste und die Bedeutung, welche dem letztern in Hegel's Theorie übrig bleibt. Schon oben (§. 90. ff.) haben wir das allgemein Kritische über diesen Punkt beigebracht: hier ist noch zu erörtern, welch ein Charakter der ethischen Individualität nach diesen Prämissen übrig bleibt.

Das Individuelle, Eigenpersönliche des Menschen findet Hegel lediglich in der Zufälligkeit seiner Triebe, Neigungen und Leidenschaften, und dieses natürliche, schlechte und geistlose Element ist ihm der alleinige Quell des substantiellen Unterschiedes zwischen den Subjecten (Rechtsphil. §. 11 — 15: vgl. oben §. 91). Eine solche Ansicht kann gründlich nur widerlegt werden durch eine vollständige Psychologie, worin umgekehrt gezeigt wird, wie alles eigentlich Individuelle, selbst Neigung und Leidenschaft, nur aus der geistigen Eigenthümlichkeit, aus dem Genius im Menschen hervorgeht, und eine solche Psychologie aufzustellen hält der Verfasser sich im Stande. Aber es bedarf einer so gründlichen Abweisung nicht einmal dem Hegelschen Satze gegenüber, welcher durchaus hier nur Behauptung geblieben ist, dem eine andere Behauptung entgegenzustellen vollständig genügt, noch dazu eine solche, die durch jede tiefere Beobachtung der menschlichen Natur bestätigt wird. Hegel hat in dieser Beziehung keinen positiven Beweis geführt, sondern seinen allgemeinen Principien zu Liebe setzt er eben voraus, dass kein anderes Individualisirendes im Menschengeiste vorhanden sei, als was im Sinnlichen der Organisation und im Triebe seinen Ursprung habe. Unter dieser Voraussetzung freilich hat er Recht, eine solche Individualtiät als das ebenso Werthlose, wie an sich Unberechtigte zu bezeichnen; sie soll untergehen in der Allgemeinheit des denkenden Willens, welcher die vergänglichen Anforderungen dieser individuellen Besonderheit hinwegarbeitet. Den Begriff einer ethischen Individualität jedoch, nach welchem jener denkende allgemeine Wille in Jedem sich geistig individualisirt, wodurch jeder Einzelne selbstständig und eigenthümlich seine sittliche Aufgabe ergreift und dadurch gerade auch im Staate, wie in der Menschheit, seinen unbedingten Werth erhält, einen Begriff des Genius in diesem universellen Sinne hat Hegel da-

mit nicht widerlegt. Dennoch verläugnet er ihn auch nicht ausdrücklich und mit Bewusstsein: er kennt ihn nur nicht, er hat seine Begriffe vom Wesen des Geistes nur nicht bis zu diesem Punkte entwickelt!

107.

Hiernach nun hat seine Staats- und Sittenlehre, ebenso seine Ansicht von der Geschichte nicht anders ausfallen können, als wie wir sie finden. Auch das sittliche Subject ist ihm an sich selbst ein ebenso nichtiges und vergängliches Gefäss des in ihm sich objectivirenden Geistes der Weltgeschichte, wie das in leeren sinnlichen Begehrungen sich abarbeitende Individuum. Auch jene Persönlichkeit ist bloss die Erscheinung dieses Allgemeinen, „Werkzeug in Bezug auf den substantiellen Gehalt seiner Arbeit", und seine „Subjectivität, welche sein Eigenthum ist, ist die leere Form der Thätigkeit — an dem substantiellen, unabhängig von ihm bereiteten und bestimmten Geschäfte". (Encyklop. § 551; vgl. Rechtsphilosophie § 344. 345). Auch auf Hegel's „Philosophie der Geschichte" ist darüber zu verweisen, welche in ihrer übrigens trefflichen, von der weltgeschichtlichen Idee der Perfectibilität mehr als andere Hegelsche Schriften durchdrungenen „Einleitung", höchstens doch nur den ungelösten Kampf Hegel's darstellt, die Rechte der geschichblichen Individuen mit der Macht des Weltgeistes auszugleichen. Gerade da (S. 37), wo er das Resultat dieser Untersuchung ausspricht, vermeidet er über dies Verhältniss abzuschliessen. „Einfach und abstract ist es die Thätigkeit der Subjecte, in welchen die Vernunft (der Weltgeist) als ihr an sich seiendes substantielles Wesen vorhanden, aber ihr zunächst noch dunkler, ihnen verborgener Grund ist. Aber der Gegenstand wird verwickelter und schwieriger, wenn wir die Individuen nicht bloss als thätig, sondern concreter mit bestimmten Inhalte ihrer Religion und Sittlichkeit nehmen, Bestimmungen, welche Antheil an der Vernunft, damit auch an ihrer absoluten Berechtigung haben. Hier (d. h. bei solchen Individuen) „fällt das Verhältniss eines blossen Mittels zum Zwecke hinweg". Sie wä-

ren mithin nicht bloss als „Werkzeuge“, denen ihr Antrieb „ein dunkler und ihnen verborgener“ ist, sondern als consubstantielle Mitschöpfer Gottes im Geisterreiche der Weltgeschichte anzusehen! Dies als ein „schwieriges und verwickeltes“ Problem hinzustellen und keinerlei Entscheidung darüber zu geben, wiewohl schon die Existenz eines solchen Problems die ganze vorige Theorie von der bloss werkzeuglichen Bedeutung der Subjectivitäten in die Luft sprengt — diese ganze Wendung ist charakteristisch für Hegel; sie zeigt eben, dass jene Frage bei ihm selber, am Ende seines Lebens, (die von uns ausgehobenen Worte sind, wie der Herausgeber in der Vorrede meldet S. XVIII. XIX. einer i. J. 1830 geschriebenen Ausarbeitung Hegel's entnommen) eine durchaus noch unentschiedene war, und dass diese Unentschiedenheit sich gerade bei Betrachtung der weltgeschichtlichen Heroen ihm aufdrängte!

Von diesen, jedenfalls sehr vereinzelt gebliebenen Regungen des Höhern und Gründlichern zeigt nun seine Theorie, wie sie mit Bewusstsein ausgeführt vor uns liegt, noch nicht die geringste Spur, und keine der Consequenzen, welche in ihr enthalten sind, dürfen wir daher ihr ersparen. Somit ist der Begriff eigentlicher „Autonomie“ dieser Sittenlehre fremd: die Unterwerfung des Subjects aus sich selbst unter das Sittengebot, worin Kant und Fichte das Wesen der Sittlichkeit bestehen liessen, offenbar durch den lautersten Ausspruch des sittlichen Selbstbewusstseins darin unterstützt, ist nach Hegel's Princip eine blosse Auffassung des endlichen Bewusstseins, keinesweges gültig vom absoluten Standpunkt. Es giebt ein so autonomes Princip im einzelnen Geiste gar nicht, mithin — dieser weitern Consequenz ist gleichfalls nicht auszuweichen — auch kein eigentliches Soll für denselben, sondern die Sittlichkeit wird ihm nur durch ein von ihm unabhängiges Geschehen des allgemeinen Willens zu Theil, durch den jenseits seiner sich vollziehenden dialektischen Process des Weltgeistes, während der Einzelne in dem allgemeinen Processe ebenso gut auch unberührt bleiben kann von dieser höhern Weihe. Sittlichkeit ist ein Geschenk des Schicksals und es sind universelle Vorgänge, wo

wir bisher individuelle Thaten zu haben vermeinten. Der schon angeführte Ausspruch Hegel's (§. 150), dass die Lehre von der Tugend nichts Anderes als eine geistige Naturgeschichte sei, wird in doppeltem Sinne bedeutend und fällt auf seine ganze Theorie zurück. Daher denn die letzte Folgerung Hegel's: der subjective Eigenwille muss, wenn er sittlich sein will, d. h. wenn er es ist, in die substantielle Sittlichkeit, wie sie in dem Volksgeiste, in der Sitte, in der positiven Gesetzgebung des Staates verwirklicht ist, sich aufheben. Der Versuch, sich „autonomisch" darüber hinaus- oder ihnen entgegenzusetzen (eigentlicher, das Ereigniss, dass es geschieht, und das Selbstbewusstsein, welches sich also gewahrt), ist das Böse, „die sich als absolut behauptende Subjectivität" (Rechtsphilosophie §. 141 146. Dazu seine Lehre vom „Guten" und vom „Gewissen": §. 132 136 157). Aber auch dies entstehende Böse ist nur Begebenheit, ein unwillkürliches Ereigniss in jenem weltgeistigen Processe, und es bleibt nun die für Hegel, wie für allen pantheistischen Determinismus sehr schwierige Frage zurück: wie ein solches Princip widerwilliger Eigenheit, „sich verabsolutirender Subjectivität", überhaupt möglich und erklärbar sei innerhalb der Universalität jenes einzig substanstiellen und einzig selbstmächtigen Weltgeistes? Wie kann eine Selbstheit sich empören, der gar kein Kern der Selbstständigkeit zugestanden wird? Weit consequenter ist es, wenn Hegel erklärt (§. 151), dass er in der „Sitte", als der Gewohnheit, gleich einer zweiten Natur, diejenige Form der Sittlichkeit finde, in welcher sie als an und für sich seiender Geist gesetzt sei. (Vgl. oben §. 104). Diese muss ihm allerdings als die höchste und adäquateste erscheinen, weil sie den Sieg seines abstracten Princips ausdrückt, die Identität des Allgemeinen und des Besondern, worin der letztere Moment, der individuelle Geist, gar nichts mehr für sich bedeutet und bedeuten will. Wir widersprechen dieser Charakteristik der „Sitte" nicht, müssen jedoch gleichfalls an dieser Stelle für die Autonomie der mächtigern oder sittlich durchbildetern Geister, durch welche die Sitte selbst ja erst hervorgebracht und fortgestaltet wird, den Vorbehalt einlegen.

108.

Aus gleichem Grunde kann drittens für Hegel nur der Staat die höchste Verwirklichung des praktischen Geistes sein, nicht die geistige Gemeinschaft, welche ihren Ausdruck in der wahren Verwirklichung der Kirche findet. Auch dies ist unvermeidlich; denn das eigentliche Object, die Wirkungssphäre der letztern, erkennt er wenigstens philosophisch gar nicht an. Für ihn giebt es nur eine Menschheit, ein Collectivindividuum von gleichgültig sich ablösenden Exemplaren; und ihr geistiger Process ist nicht weniger nur ein Process an der Gattung und durch die an sich bedeutungslosen Individuen hindurch, wie im Leben der Pflanzen und der Thiere es der natürliche Process ist: denn gleichwie an diesen die allgemeine Naturkraft hindurchwirkt, so der allgemeine Weltgeist an jenen. Für diesen aber, für den Weltgeist, wenn man sich überhaupt mit dieser unvollständigen Abstraction abgefunden hat, genügt es völlig, die Maschinerie des Staates als die höchste Gestalt seiner Selbstverwirklichung zu bezeichnen. Vielmehr ist dies ameisenartige Arbeiten des an sich bedeutungslosen Einzelnen für das Ganze und innerhalb desselben, ohne ein anderes Recht, als nur ein Moment seiner Gliederung zu sein, das passendste Abbild oder Beispiel, welches Hegel für seine Vorstellung vom Weltgeiste finden konnte. Jeder Staat in seinem geistigen Charakter einerseits, in seiner Objectivität und Macht andererseits, kann ihm als ein Stück dieses Weltgeistes gelten. Aber nach derselben Analogie, wie dieser Begriff nicht der höchste ist, bleibt auch der abstracten Macht des Staates nicht die höchste Geltung: er hat nur dem absoluten Zwecke zu dienen, die freie Persönlichkeit Aller zur Verwirklichung gelangen zu lassen; d. h. alle Mittel zur vollständigen Realisirung der Idee ergänzender Gemeinschaft in sich zu enthalten.

Die Unwahrheit jenes Staatsabstractums erhellt noch deutlicher, wenn wir die Idee der Gottinnigkeit hier heranziehen. Auch die Religion kennt gar nicht solche Allgemeinheiten, und noch weniger legt sie ihnen Werth bei: ihr hat die Persönlich-

keit, der Einzelne unbedingten Werth. Absoluter Zweck der Religion ist, jeden Einzelnen zur wahren Persönlichkeit zu befreien oder die gefallene in ihm wiederherzustellen und bis in seine äusserste Entartung hinein ihr rettend zur Seite zu bleiben. An Jeden richtet sie ihre Gabe: Jeder ist ihr daher von gleich absoluter Bedeutung, wie von unbedingtem Rechte, welchem alles bloss Allgemeine zum Opfer gebracht werden muss.

Der objective Organismus für diese höchste und darum zugleich allumfassende Gemeinschaft ist die Kirche, die, so lange sie ihrem Geiste getreu nicht zur Hierarchie entartet, sich gleichfalls nur als dienende, als Mittel begreift den sittlichen Bedürfnissen des Einzelsten und Geringsten gegenüber, gleichwie der Staat das Mittel für die allgemeine Gemeinschaft ist.

So viel vorläufig über das wahre und vollständige Verhält niss dieser Begriffe den Hegel'schen Bestimmungen gegenüber, woraus sich ergiebt, dass wir ihn keineswegs ungerecht beurtheilen, wenn wir bei ihm nur eine sehr mangelhafte Auffassung und eine sehr theilweise Ausführung des vollständigen Systems der praktischen Ideen finden konnten (§. 105).

109.

Dies lässt uns nunmehr zu einem abschliessenden Endurtheil über Hegel's Ethik gelangen. — Die eigentlich entscheidende Leistung derselben ist, Kant und Fichte'n gegenüber den vollen und ausschliesslichen Nachdruck auf die Objectivität des Ethos gelegt zu haben. Was da „schlechthin sein soll", das ist vielmehr die innere substantielle Natur unsers Willens selber; es muss daher auch stets wirklich sein in irgend einer Gestalt der Sitte oder des gegebenen Rechts: „das Vernünftige ist das Wirkliche". Diesen in der That entscheidenden und inhaltsreichen Gedanken hat nun Hegel der Wissenschaft und dem ganzen Bewusstsein der Zeit mit gewohnter Energie eingeprägt: was die historische Rechtsschule durch sinnige Erforschung der Rechtsgeschichte leistete, sprach er als die Nothwendigkeit des Begriffs aus. Wie er aber dies that, mit welcher einseitigen Härte gegen die Bedeutung des Subjectiven und Persön-

lichen in diesem Processe, das bringt ihn in den blossen Gegensatz mit dem Kantisch-Fichteschen Princip: er ist nur die andere Hälfte zu jenem, und erst aus beiden Hälften ist die vollständige Vermittlung und der ganze Fortschritt zu gewinnen. Wo wir jedoch diesen finden werden, ist der folgenden kritischen Darstellung zu überlassen.

Mit jenem Grundgedanken hängen nun alle weitern Vorzüge und Mängel zusammen: — was er zu gewähren vermag und was durchaus nicht, ist nur von da aus gerecht zu beurtheilen. Für ihn kann die Hauptaufgabe der praktischen Philosophie gar nicht darin bestehen, wie für Kant und Fichte, nachzuweisen, wie sich das einzelne Subject in jenes objective Ethos hinaufzuläutern habe, oder welches demzufolge die allgemeinen Kriterien des sittlichen Handelns seien, an denen jeder über seine Sittlichkeit sich prüfen könne: denn, wie unsere Kritik von allen Seiten gezeigt hat, einen autonomen Quell des Handelns in den einzelnen Subjecten kann Hegel überhaupt nicht anerkennen: er lehrt nur eine Freiheit, nicht freie Geister. Bloss das kann ihm daher Inhalt der praktischen Philosophie sein, zu zeigen, was jene Freiheit, jener allgemeine Wille erzeuge, die reale Objectivität, welche er sich mit innerer („dialektischer") Nothwendigkeit giebt in der Erscheinungsform endlicher Subjecte. Der Schwerpunkt seiner ganzen Untersuchung fällt daher auf die Seite der Güterlehre. Dagegen ohne Interesse, ja noch eigentlicher ohne Sinn, ist ihm die Frage, wie sich das Subject zum Gliede dieser universellen Verwirklichung des Sittlichen machen könne, oder machen solle? Die absolute Macht des Weltgeistes sorgt schon selbst dafür, sich die geistigen Mittel seiner Verwirklichung zu schaffen. Die Wissenschaft hat auch hier nur das Zusehen; sie ist lediglich das begreifende Anerkennen der allgegenwärtigen Vernünftigkeit dieses Processes. Wenn wir in Kant's und Fichte's praktischer Philosophie ein einseitiges Hervorziehen und Isoliren des Pflicht- und Tugendbegriffes bemerkten: so theilt Hegel diese Einseitigkeit nur nach der entgegengesetzten Richtung: er isolirt sich in der Güterlehre, deren beiläufiger und ganz unselbstständiger Anhang jene beiden Begriffe geworden sind.

Hiermit hat Hegel ebenso entschieden, als Schleiermacher, die imperativische Form der Ethik, welche bei Kant die vorwaltende war, fallen gelassen. Aber es walteten bei jenem nicht die kritischen Motive Schleiermacher's, sondern es war mehr die beiläufige oder mittelbare Folge seines ganzen Standpunktes. Weil er überhaupt bei dem nur Allgemeinen des Geistes stehen bleibt, fehlt ihm die Möglichkeit, einen Imperativ, ein eigentliches Gebot für die Freiheit des Subjectes anzuerkennen: denn in Wahrheit gibt es für ihn weder jenes, noch diese, ja in eigentlicher letzter Consequenz gibt es ihm überhaupt keine Ethik, so gewiss diese nur auf dem Standpunkt individueller Freiheit möglich ist. Ganz anderer Art sind die positiven Gründe, durch welche man die imperativische Form der Ethik zu überschreiten gedrungen wird; sie liegen im eigentlichen tiefsten Begriffe der individuellen Freiheit selbst, in der Einsicht, dass das Gute, der Inhalt des „Gebotes", zugleich von der Freiheit eigenthümlich angeeignet, damit ihr eigenes innerstes, in Liebe und Begeisterung gehegtes Wesen werde und so aufhöre, Gebot zu sein. Es ist bei Hegel die Unvollständigkeit, nicht die Stärke und Weite seines Princips, welche ihn die imperative Form der Ethik abweisen liess. Hat Hegel nun seine Leistung auf die Güterlehre beschränkt, so kann abermals daran nicht gezweifelt werden, was innerhalb derselben sein Mangel geblieben sei? Es ist, wie wir zeigten, wiederum die Folge seines abstracten Begriffes von Willen, als dem nur allgemeinen, wenn er hier nicht weiter gelangt, als bis zum Staatsbegriffe in der Gesammtheit seiner rechtlichen und administrativen Bestimmungen, d. h. zum Staate in seiner endlichen Bedeutung, welche er zur absoluten erhebt, statt umgekehrt ihn als das allgemeine Mittel menschlicher Gemeinschaft zu bezeichnen. Hegel kennt überhaupt nicht den Staat in seiner humanen Bedeutung und im Dienste dieser Zwecke. Wie ungenügend daher das Princip seiner Güterlehre sei: ebenso mangelhaft musste auch ihr äusserer Umfang ausfallen, was sich vorläufig schon daraus erkennen lässt, wenn man sie etwa mit der Schleiermacher'schen Darstellung dieses Abschnittes

vergleicht. Was bleibt also, wenn wir Alles zusammennehmen, was hierher gehört, und daran abziehen, was unterlassen worden, schliesslich die Summe seines Verdienstes in diesem Theile der Wissenschaft? Eben das, was überhaupt den Fortschritt seines Systemes ausmacht: das energische Gegengewicht gegen die frühere, bloss subjective Auffassung der ethischen Begriffe; der Drang, die vorhandene geistige Wirklichkeit, den Staat und die Weltgeschichte in ihrer innern Vernünftigkeit dem subjectivem Dünkel gegenüber zu rechtfertigen, und die unstreitige Tiefe des Gedankens, dass dasjenige, was nach Kant ein apriorisches Ideal der Vernunft ist, eben darum auch die innere, beseelende Macht aller objectiven Thaten der Freiheit sein müsse. Hegel hat nicht dadurch gefehlt, dass er sich zu diesem Principe bekannte, sondern dadurch, dass er dasselbe eingeklemmt hielt einestheils zwischen den abstracten Begriffe eines nur allgemeinen Willens, anderntheils einer ganz dürftigen und unvollständigen Vorstellung vom Wesen der Individualität: — mit einem Worte, weil es ihm am rechten, erschöpfenden Begriffe der Persönlichkeit mangelte! Da beides mit seiner pantheistischen Weltanschauung auf's Genaueste zusammenhängt, so ergibt sich daraus noch allgemeiner, dass vom pantheistischen Standpunkte die Aufgabe einer Ethik überhaupt nicht befriedigend gelöst werden könne, während bei anderer Gelegenheit gezeigt worden ist, dass es mit den Aufgaben einer Psychologie, einer Aesthetik und einer Religionsphilosophie sich ebenso verhalte.

IV.

C. Chr. Fr. Krause.

(1780 — 1832.)

110.

Wir schliessen Krause's System sogleich hier an, aus doppeltem Grunde: theils ergänzt es den bei Hegel zurückbleibenden Grundmangel, indem mit dem Verschwinden des bloss pantheistischen Princips auch der falsche, negative Begriff der Persönlichkeit von ihm aufgegeben wird. Anderntheils bleibt Krause jedoch mit Hegel vergleichbar und steht hinter Schleiermacher zurück, weil es ihm ebenso wenig, wie jenem, gelungen ist, sein Princip zu einer vollständigen Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre auszubilden. —

Bei Hegel wird das Absolute als der allgemeine Wille bestimmt, welcher sich im Rechte und Staate seine äussere Objectivität gibt. Krause, wie er, von Schelling herkommend, theilte im Allgemeinen mit ihm diesen theocentrischen Standpunkt für die Auffassung der ethischen Probleme; aber er entwickelte ihn sogleich reicher und weiter als Hegel, indem er die einzelnen Zweige der praktischen Philosophie: Religionsphilosophie, Ethik, Rechtslehre, Kunstwissenschaft von dort aus in engste Beziehung zu einander stellte und in ihnen nur den verschiedenen Ausdruck fand desselben „Sichdarlebens“ des Absoluten („Wesens“) im endlichen Vereinleben. Ebenso ist sogleich herauszuheben, dass Krause die pantheistischen Consequenzen

jenes Principes zurückweist: das Endliche ist nicht flüssiger, vorübergehender Moment im Absoluten, sondern selbst „Wesen“ im Gliedbaue der Welt. Sein Standpunkt wird daher von ihm als Panentheismus bezeichnet und die Formel, welche Krause dafür aufstellt, lautet folgendermassen: die Welt ist inunter Gott, als dem Einen, selben, ganzen Wesen; aber ausserunter Gott als dem Urwesen.*)

Gott aber als Ein und ganzes Wesen ist damit zugleich in sich Gegenwesen und Vereinwesen: jenes, indem er den Gegensatz von Geist und Natur in sich hegt, welche beide an sich gleich wesentlich, sich darum wechselsweise nebengeordnet sind und zwar in der Weise, dass in der ihnen gemeinsamen Grundbestimmung der Selbstheit und der Ganzheit, am Geiste die Eine Wesenheit als Selbstheit, an der Natur als Ganzheit gesetzt ist. Vereinwesen ist Gott, sofern in seiner Ganzheit oder Unendlichkeit die Gegensätze von Geist und Natur umfasst und vermittelt sind. In dieser Rücksicht ist Gott Alles, oder es ist Alles in ihm. Gott ist aber gemäss der Ureinheit seiner Wesenheit auch Urwesen, und als solches verschieden von jenen beiden Gegensätzen, mit denen es, als Urwesen, sich erst in weiterer, gemeinsamer Lebensentwicklung vermitteln kann. Darum ist Gott Urwesen auch in „Vermählung“ mit Geist, mit Natur und mit dem aus der Verbindung von Geist und Natur hervorgehenden Vereinwesen, der Menschheit, zu denken. Weil endlich Gott auch Zahleinheit ist, so ist er der Organismus dieser Wesen und Verhältnisse nur einmal. So ist eine fünffache Unterscheidung von Wesenssphären zu machen: Gott als unendliches oder absolutes Wesen; Gott als Urwesen vor und über der Welt; das Geistwesen (Geisterreich) oder die Vernunft; das Leibwesen oder die Natur; das aus der „Vermählung“ beider hervorgehende Wesen, die Menschheit.**)

*) Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie, Göttingen 1828. S. 255. 256. Vgl. S. 490 ff. Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, 1843. S. 44. S. 111.

**) System der Philosophie S. 347 ff. 401. Ebenso schon bestimmt au-

111.

Damit ist die Grundlage gegeben, aus welcher sich die verschiedenen Sphären der praktischen Philosophie entwickeln. Das Leben der Menschen im Vereine mit dem Leben Gottes, der Trieb oder die Beziehung des Menschen, sein Leben nach dem göttlichen Urleben zu bestimmen, zum Vereinleben mit ihm zu erhöhen, ist Religion: Gottinnigkeit. In jenem Vereinleben ist eine doppelte Thätigkeit zu unterscheiden: die Menschen selbst erstreben diesen Verein und sind dessen Mitverursacher; aber er gelingt nur vermöge der von oben entsprechenden Thätigkeit Gottes, wonach Gott, als Urwesen, in der unendlichen Zeit das Leben der Menschheit auch auf individuelle Weise mit sich vereint hält: und in dieser Beziehung ergibt sich wiederum ein Doppeltes. Gott ist ursprünglich und ewig mit dem Wesen des Menschen vereint; dies ist dessen allgemeine Fähigkeit und Empfänglichkeit für die Religion; er vereint sich sodann innerhalb des Zeitlebens mit ihm: dies ist die geschichtliche, an bestimmte Stufen der Entwicklung gebundene Einheit des Lebens Gottes mit dem der Menschheit.

Aber ebenso wird erst durch jene Wesenschauung der Mensch auch in den einzelnen Richtungen seines Bewusstseins in's Wesen derselben erhoben: das Erkennen ist nur das rechte, vollendete, wenn es Gott als das Eine Gewisse erschaut, und in dieser Wesenschauung auch den Gliedbau der Wahrheit, als die Eine Wissenschaft, entfaltet. — Die Weseninnigkeit ist ferner auch Innigkeit des Gemüthes als die Gottinnigkeit des fühlenden Menschen; — sie ist das Eine, unbedingte Wesen- oder Gottgefühl und gestaltet sich als Liebe Gottes. Das Gefühl endlich, wesenähnlich (gottähnlich), weseninnig und wesenvereint zu sein, ist des endlichen Vernunftwesens Seligkeit. — Auch der wollende und handelnde Mensch soll und kann „weseninnig"

---

gedeutet in Krause's älterer Schrift: System der Sittenlehre Bd. I. 1810, S. 439 — 441. Vgl. Lindemann „über Krause's Philosophie" in meiner Zeitschrift für Philosophie Bd. XV. S. 83.

sein. Der Wille ist alsdann auf das Gute, d. h. das „Lebwesentliche“ gerichtet. Aber das Lebwesentliche, ja das ganze Leben, ist Gott selbst, sofern er lebt; es ist nur in und durch Gott. Der Gottinnige wird also auch dessen inne, dass er das Gute als das Göttliche will, dass er daher bestrebt ist, Gott selbst an seinem unendlich-endlichen Theile darzuleben, d. i. Gott selber nachzuahmen, ein Gleichniss desselben zu werden.

Wie aber Religion mit Gott vereinigt, so ist sie die höchste Gestalt des Vereinlebens unter den Menschen: der Organismus, der aus ihr hervorgeht, und der nach dem allgemeinen Gliedbau der menschlichen Geselligkeit geordnet sein muss, ist eben darum der höchste in der gesellschaftlichen Bestimmung der Menschheit. Er kann mit dem Namen des Gottvereinbundes, kürzer des „Gottbundes“ bezeichnet werden: — die Idee der Kirche und der Kirchen, wiewohl Krause auf irgend ein Näheres in Betreff derselben sich nicht eingelassen hat.

Aber die Menschheit ist ein durchaus universaler Begriff: die Erdmenschheit ist lediglich Glied oder Theil des Geistergeschlechtes, welches unsern Sonnbau bewohnt; dies ist wiederum eingeordnet dem Geisterreiche des Universums. Für alle diese Geistergeschlechter jedoch ist Gott das gemeinsam Vereinende, wie in ihnen, zufolge jener doppelten Thätigkeit, gemeinsam sich Darlebende. Damit hat sich Krause allerdings zur höchsten Idee eines Gottvereinbundes erhoben, welche der Geist zu fassen vermag. Aber er ist gewiss geständig, damit ein durchaus transscendentes Gebiet berührt zu haben. Besonders in allem Praktischen darf jedoch der Philosoph nie vergessen, dass er das Allgemeingültige nur mit menschlichem Maassstabe, nur aus erdgemässen Verhältnissen betrachten könne, die um desto weniger den Charakter der Unbedingtheit tragen, als die Philosophie gerade die Einsicht erwecken muss, wie unvollkommen und durchaus relativ, selbst nach tellurischem Maasstabe, alle unsere praktischen Zustände noch sind, wie überhaupt erst der Anfang der menschlichen Erdentwicklung begonnen hat. Wir kommen sonst in Versuchung, den visionären Somnambulen gleich, die benachbarten Weltkörper mit unsern dürftigen Seligkeiten oder

Höllen zu bereichern, das Bornirte zum Allgemeinen zu stempeln: — was wohl das Schlimmste wäre, was einem Philosophen begegnen kann! Doch bemerken wir ausdrücklich, dass die letztere Erinnerung nicht auf Krause sich erstreckt: wiewohl er mit Zuversicht von einem unendlichen Geisterreiche spricht (z. B. Lebenslehre S. 145 ff. S. 166 u. s. w.), so enthält er sich dennoch mit grosser Entschiedenheit jeder unbefugten Ausdehnung jener Hypothese, und beurtheilt ebenso besonnen (vgl. ebendaselbst S. 146 Note), wie das etwa darauf Hindeutende philosophisch zu behandeln sei.*)

112.

Aus dieser allgemeinen Uebersicht über die Grundlehren des Systems ergeben sich sofort die Wahrheiten der Sittenlehre. Ihr Gegenstand ist das menschliche Wollen und Handeln und dessen Ziel und wahrer Inhalt, das Gute. Den letztern Begriff bestimmt Krause folgendergestalt. Das Wesentliche, innerlich Nothwendige, welches in allen einzelnen (menschlichen) Lebenserscheinungen sich darlebt, nennen wir das Lebensgesetz. Da nun ferner das Wollen ein Theil des Lebens selbst ist, so ist das Willensgesetz auch ein Theil des allgemeinen Lebensgesetzes. Das also dargelebte Wesentliche des Lebens, das „Lebwesentliche" ist das Gute in jeder Sphäre, das Gute im Wollen daher das sittlich Gute; zugleich der eigentliche Inhalt des Willensgesetzes: das Wollen daher, welches seine Lebensthätigkeit auf das Gute richtet, guter, sittlicher Wille. Der bleibende Zustand, seinen Willen nur auf das Gute gerichtet sein zu lassen, ist Sittlichkeit oder Moralität; der Zustand der Ausübung oder der Darbildung des Guten im Willen endlich ist Tugend. „Das Gute jedes Wesens ist daher dasjenige Lebwesentliche, welches dieses Wesen nach seiner Eigenwesenheit

---

*) Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 523—533. Vgl. System der Philosophie S. 538. Urbild der Menschheit, S. 305—321. Lebenslehre und Philosophie der Geschichte, S. 85—90. 205—219. System der Sittenlehre, S. 450.

darleben kann und soll; es ist seine ganze eigenwesentliche, eigenlebliche Bestimmung".

. Was diese für jedes Wesen, z. B. für den Menschen sei, ist nur zu erkennen, wenn dessen Eigenwesentliches, zugleich seine zeitewige Bestimmung im gesammten Gliedbau aller Wesen erkannt wird. Das Eine Gute ist die Wesenheit Gottes, sofern Gott selbige in sich darlebt. Für die Sittenlehre des Menschen und der Menschheit ist es also die Aufgabe, wissenschaftlich zu entwickeln, welcher Theil des Einen Guten, d. i. der Einen von Gott in sich dargelebten Wesenheit, auf den Menschen falle und auf seine Darlebung im eignen Willen. Dieses eigenthümlich Gute wird daher auch im Grundtriebe des Menschen gefühlt und gewollt werden; und die Aufgabe der Sittenlehre ist daher nur, den Menschen über jenen Grundtrieb in sich klar zu machen, innerhalb des Urbegriffes des Einen Guten und des Gliedbaues desselben. Es wird dadurch als Zweckurbegriff oder Zweckurbild des Willens erkannt, welches, so gewiss sich der Wille unbedingt ihm gemäss machen muss, auch als Sollen, oder als der Eine Pflichtbegriff aufgefasst werden kann, der sich an den verschiedenen Richtungen des Willens in einen Gliedbau von Pflichten auseinanderlegt.

Dies Eine Gesetz des Willens kann man nun das Sittengesetz, oder weil es ein unbedingtes Sollen enthält, das unbedingte Pflichtgebot nennen. Der ganz-wesentliche Ausdruck desselben ist: wolle du selbst und thue das Gute als das Gute. Er umfasst Gehalt und Form des Sittengesetzes: jenen, indem er fordert, dass das Gute, rein und ganz das Gute, d. h. das Lebwesentliche gewollt werde: — diese, indem er fordert, dass du selbst (mit Bewusstsein) und als das Gute es wollen sollest: die Selbstthätigkeit und die Reinheit des Antriebes ist eben die formale Bestimmung der Sittlichkeit. Die Forderung aber, das Gute rein um des Guten zu wollen, ist darum eine unbedingte, „weil es göttlich ist, weil Gott selbst in sich das Gute ist", worin schlechthin alle untergeordneten Antriebe sich auflösen. In dieser Unbedingtheit des Antriebes liegt zugleich der Begriff der sittlichen Freiheit gegenüber der gesetzlosen Willkür

welche zugleich Sklaverei des Lebens ist, indem sie zufälligen Eingebungen des Willens sich hingibt.

Die Aufgabe des reinsittlichen Lebens ist zunächst an jedes menschliche Einzelwesen gerichtet; aber dann auch an jede Gesellschaft. Daher ist es wesentlich, dass dem Darleben des Guten, als sittlicher Lebenskunst, geselliger Fleiss gewidmet werde, dass daher alle Grundgesellschaften, wie alle Werkgesellschaften unter sich für diese Aufgabe einen Bund — den „Tugendbund" schliessen. Die Gottinnigkeit und das Gottvereinleben (§. 111) ist ein nach abwärts wirkender Grund der Sittlichkeit; die Sittlichkeit und das Tugendvereinleben dagegen ist ein aufwärts steigender Grund der Gottinnigkeit. So können wir die unendliche Aufgabe der Religion und der Sittlichkeit in dem Worte vereinen: Sei gottinnig und ahme Gott nach im Leben!*)

Zu einer ausführlichen Tugend- und Pflichtenlehre scheint Krause jene ethischen Principien nicht ausgeführt zu haben, sofern nämlich in dem noch nicht völlig bekannt gemachten Nachlasse des Philosophen nicht dahin einschlagende Werke sind. Der erste, im Jahre 1810 erschienene Theil eines „Systemes der Sittenlehre" enthält nur eine allgemeine metaphysische Einleitung, eigentlicher noch eine Darstellung des Krauseschen Systemes nach seiner damaligen Gestalt; und nur in den letzten Capiteln wird übersichtlich entwickelt, was wir in Vorstehendem dargelegt haben. Ein zweiter Theil dieses Werkes ist nicht erschienen.

113.

Ausführlicher ist die Rechtslehre behandelt worden, die sich nach Krause unmittelbar an die Religionswissenschaft und die Sittenlehre anschliesst. —

Das Recht fordert: alle Vernunftwesen sollen so bestimmt sein, dass ein jedes sein Eigenwesentliches darleben, seine Bestimmung im Leben erreichen könne. Dies bezieht sich ebenso auf den Menschen als Individuum, wie auf die Menschheit, als

*) Die Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 533—542. Vgl. das System der Philosophie, S. 499 ff. S. 505. Urbild der Menschheit, S. 330 ff. Lebenslehre und Philosophie der Geschichte, S. 76—78.

Gliedbau von [illegible] Vernunftwesen, und es gibt ein Recht des Menschen, wie ein Recht der Menschheit. Der Urbegriff des Rechtes enthält die Doppelbestimmung eines **innerlichen** und eines **äusserlichen** Verhältnisses der Wesen im Leben, eines (richtigen) Verhaltens zu sich selbst und eines zu den andern Vernunftwesen, welches letztere aber damit ein wechselseitiges werden muss. Das **äussere**, wechselseitige Recht enthält Alles, was jedes Wesen jedem Wesen zu leisten hat und was auch ihm von jedem Wesen geleistet werden soll, damit die Bestimmung aller Wesen in dem Einen (gemeinschaftlichen) Leben erreicht werde.

Aber auch das Einzelwesen ist in sich ein Gliedbau, dessen Glieder sich zu einander verhalten und in Uebereinstimmung [illegible] sollen, um das Lebwesentliche desselben (das Gute) darstellen zu können. Dies Ganze seiner innern, zeitlichen, von seiner Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erreichung seiner Vernunftbestimmung ist das **innere** Recht dieses Wesens. Es gilt von jedem Einzelmenschen, wie von *jeder Gesellschaft*, als einem höhern Menschen, wie *zuhöchst* von der ganzen Menschheit. So fordert z. B. das innere Recht der Menschheit, dass [illegible] in Wechselwirkung treten, um [illegible] Bestimmung erreichen zu lassen. Das äussere [illegible] aber ist „das Ganze der von der Freiheit [illegible] Bedingungen', welche Leibwesen (Natur) und [illegible] und zuhöchst Gott-als-Urwesen in sich [illegible] damit die Menschheit im **Wechselleben** [illegible] Bestimmung lebend erreiche". Die Meinung [illegible]

[illegible] höchsten Quelle des Rechtsbegriffes *zu schö-* [illegible] sich wieder zur höchsten Idee des Wesens er- [illegible] ist nicht nur Urwesen, sondern der *Wesengliedbau* [illegible] Wesen; so ist es nothwendig, dass er selbst die [illegible] Bedingungen, die ewige Ordnung setzt, in der sich [illegible] **in ihm** nach seiner Eigenthümlichkeit zeitlich [illegible] könne, wodurch Gott in der unendlichen Zeit die Eine [illegible] gleiche Vollkommenheit und Gegenwart erhält. Und

so ist das Recht eine innere organische Wesenheit Gottes: der Gliedbau des Einen innern Rechtes Gottes enthält daher auch in sich alle einzelnen Gebiete des Rechtes aller Wesen, und ein äusseres Recht erhalten dieselben nur dadurch, indem sie besondere, gegen einander abgegränzte, aber im Einen innern Recht Gottes umfasste Rechtskreise bilden, nach verschiedener Abstufung und Bedeutung.

Folgendes ist daher der kurze Ausdruck der Einen ganzen Rechtsidee: „das Recht ist der Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingungen des innern Selbstlebens Gottes, und in und durch selbiges auch des wesensgemässen Selbstlebens und Vereinlebens aller Wesen in Gott". In dieser höchsten Idee ist die Theilgrundidee des Menschheitsrechtes enthalten nach ihrer innern und äussern Seite; in dieser wiederum die Theilidee des Rechtes jedes Einzelmenschen, abermals nach jener doppelten Seite hin. Dem innern Rechte nach hat Jeder die Bedingungen zu erfüllen, welche ihm gestatten seine geistige Eigenthümlichkeit vollständig darzuleben: — ein allerdings seltsam gewendeter Begriff, indem es hiernach zum „innern Rechte" eines Menschen gehörte, gewisse leibliche und geistige Bildungsmittel von sich zu verlangen, was die Ethik sonst wahrer Pflichten gegen sich selbst genannt hat. Erst im Begriffe des „äussern Rechtes" wird erreicht, was eigentlich Recht zu heissen verdient: es enthält das Wechselverhältniss der freien Bedingungen, die Jeder Jedem zu leisten hat. Krause scheint uns dagegen den wesentlichen Begriff des Rechtes, auch der Gerechtigkeit zu verwischen, wenn er von einem „innern" Rechte, einem Rechte gegen sich selbst spricht, so gewiss Recht, Gerechtigkeit immer erst im Wechselverhältniss mit Andern und mit ihrem Rechtswillen entsteht. Sogar wenn wir von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit gegen uns selber sprechen, ist das Verhältniss kein anderes: es bezeichnet, ob wir den Andern gegenüber uns ihnen gleichstellen oder ihnen ein Vorrecht über uns gestatten. Auch die Gerechtigkeit gegen uns selbst gehört daher zum äussern Rechte und bezeichnet die Rückwirkung desselben auf unsere Person, welche wir selber ausüben. —

Das Rechtsverhältniss ist nach Krause ferner von jedem andern Verhältnisse, z. B. von dem der Liebe, dadurch bestimmt unterschieden, dass es das durchaus allgemeine und umfassende der Wechselbeziehung, der Gemeinschaft und der Wechselwirkung ist. „Wir ersehen hieraus, dass das Recht nicht nur über dem selbstischen Eigennutze, sondern auch über aller Zuneigung und Liebe stehe, obgleich die Herstellung des Rechtes Jedem nützlich ist, und der rechtmässige Zustand für die Zuneigung und Liebe den Weg bahnt". — Sodann ergibt sich, dass das Recht zunächst bejahend (positiv und affirmativ) sei, indem es fordert, dass jene Lebensbedingnisse im Wechselverhältniss Aller zuerst thuend und leistend hergestellt werden: — dann wird es allerdings auch verneinend und beschränkend, sofern es damit zugleich vorschreibt, alle hindernden oder vernichtenden Bedingungen zu unterlassen. Daher muss auch der Begriff der (rechtlichen) Freiheit zunächst bejahend, erst mittelst desselben auch verneinend, einschränkend bestimmt werden: der Rechtsbau ist positiv herzustellen und jedem Einzelnen darin seine Stelle zu geben; die wechselseitigen Einschränkungen folgen daraus erst unmittelbar und auf abgeleitete Weise.*)

114.

Dies die allgemeinsten Bestimmungen: es ist zu zeigen, wie sie von Krause zu einem Systeme des Rechtes und Staates ausgebildet worden sind. Er hat darüber zwei besondere Werke hinterlassen: „Grundlage des Naturrechts, erste Abtheilung" (1803) und „Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts oder des Naturrechtes" (1828). Jenes, von dem nur die erste Abtheilung erschienen ist, diente dem Verfasser als Uebergang von dem formalen Begriffe des Rechtes, welcher bei Kant und in der ersten Rechtslehre Fichte's der herrschende war, zu der mehr positiven Bestimmung:

*) System der Philosophie S. 509—515. Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 542—552. Vgl. Abriss der Philosophie des Rechts, 1828. im Abschnitte: „Grundlegung der Philosophie des Rechts", S. 1—66.

dass die Idee des Rechts „als das organische Ganze aller äussern Bedingungen des vernunftgemässen Lebens oder der Vernünftigkeit“ zu bezeichnen sei, dass mithin auch ihr Umfang und der ihr entsprechende Begriff des Staates ein weit reicherer und umfassenderer werden müsse, als man bisher gemeint. Krause selbst erklärt jedoch in seinem spätern „Abriss der Rechtsphilosophie“*) selbst jene Auffassung der Rechtsidee noch für eine mangelhafte und einseitige, indem er in ihr bloss die „äussern Bedingungen“ des vernunftgemässen Lebens gesehen und ihre Bedeutung nur auf den Menschen erstreckt, nicht aber bis zur Einsicht des innern Rechts und der Gerechtigkeit sich erhoben und darin eine der Grundwesenheiten Gottes erkannt habe.

So gilt es nun, die Bedeutung dieses Princips für den systematischen Aufbau der Rechtslehre zu würdigen, was in genauem Zusammenhange steht mit der methodischen Form, welche Krause in seinem zweiten, reiferen Werke jener Lehre gegeben. Auch hier hebt er, wie in seiner Grundwissenschaft der Philosophie, von einer analytischen Betrachtung an, welche zur „Grunderkenntniss“ (Gottes) aufsteigend, darin auch den ursprünglichen Begriff des Rechtes findet. **) Der Beweisgrund ist derselbe, nur ausgeführter, den wir schon kennen (§. 113): Gottes Eines Leben ist zugleich zeitlichfrei sich hervorbringender Organismus, oder Leben seines allgemeinen Willens, welcher auf den Inhalt des an sich Guten gerichtet ist (S. 41). Alle Glieder und Theile dieses Einen Lebens, insofern sie in „zeitlichfreier Bedingtheit“ gesetzt werden, sollen unter den Begriff des Rechtes, und die zeitlichfreie Bedingtheit des Lebens Gottes und aller endlichen Vernunftwesen kann die Rechtsbedingtheit genannt werden (S. 43).

Das Recht ist daher an sich Ein selbes und ganzes, und so ist es der Eine Gliedbau (Organismus) der innern zeitlichfreien Bedingtheiten (Selbstvollziehungen) des Einen göttlichen Lebens.

*) Vorrede S. III. IV.

**) Abriss etc. II. Abtheilung S. 42 ff.

In ihnen allen ist Gott das Eine Recht, welches mithin in Ansehung Gottes ganz innerlich (immanent) ist. — Daraus folgt: Gott will das Eine Recht ganz für die unendliche Zeit, ebenso will er in jedem Momente, was durch das ganze unendlich werdende Leben recht ist; endlich vollbringt Gott auch in jedem Momente das Recht: d. h. Gott ist absolut gerecht. Indem nun aber in den endlichen Wesen, um ihrer Weltbeschränkung willen, auch das ganze mögliche Unrecht in der unendlichen Zeit sich verwirklicht: ist es ebenso Gott, der es in dieser selben Zeit zugleich wesenhaft vernichtet, d. h. das an sich nichtige Unrecht auch zeitlich zunichte macht. (S. 44 — 46).

Da nun die Aufgabe des Rechtes ist, dass das Leben mittelst der durch Freiheit hergestellten Bedingungen vollendet werde, und da der einzige Inhalt des Lebens das Gute ist: so kann die Forderung des Rechts auch so ausgedrückt werden, dass das Eine Gute, sofern es durch Freiheit bedingt ist, durch die Ganzheit dieser Bedingungen wirklich werde. Da nun endlich das Eine Gute, als das Leben Gottes, auch die unbedingte Vernunft oder Vernunft überhaupt genannt werden kann; so gilt auch folgender Ausdruck: „das Recht ist das organische Ganze der zeitlichfreien Bedingtheit des Lebens der absoluten Vernunft"; kürzer: — „das Recht ist die zeitlichfreie Bedingtheit des Vernunftlebens". — Es folgt daraus von selbst, dass das „menschliche" Recht nur ein Theil des Einen Rechtes aller endlichen bewussten Wesen in Gott sei, dass es daher ebenso, wie dieses, ein innerliches, dem Wesen des Menschen und der Menschheit immanentes sein müsse, welches „Jedem das Seine zuspricht". Der Ausdruck dagegen: das Recht ist das, was jedes Vernunftwesen äusserlich thun oder lassen darf, bezieht sich nur auf einen Theil des Rechtes, das äussere, und beschränkt sich nur auf denjenigen Theil, der auf die äussere Freiheit gerichtet ist (S. 47).

115.

Es folgt hierauf eine ziemlich umständliche und zur Bereicherung des Begriffes vom Rechte wenig fruchtbare Analyse des-

selben (S. 51 ff.); wir übergehen sie, um zu fragen, was mit jener Grundauffassung geleistet sei? Bei schärferer Erwägung, indem wir den Kern jenes Gedankens ablösen von den mancherlei formellen Hüllen, mit welchen Krause ihn umgeben, müssen wir gestehen, dass es die tiefste Auffassung sei, welche vom Recht überhaupt gewonnen werden kann. Der höchste und letzte Urquell alles Rechts ist die göttliche Schöpferthat, wodurch Gott mit Freiheit und bewusstem Willen jedem endlich selbstbewussten Wesen das ihm Gute, seine ewig endliche Bestimmung, ihm einlebt und auch in den von Aussen ihm stammenden Lebensbedingungen das Seine ihm verleiht. Jenes innerlich Gute jedes Wesens, die ewige Bedeutung, die jedem Einzelwesen im Organismus der göttlichen Weltordnung zukommt, ist sein inneres, die Gesammtheit dieser äusserlichen Bedingnisse sein äusseres Recht, und Gott der Urgrund, wie der reale Hervorbringer von beiden in der unendlichen Zeit. Gott ist die ewige (Welt-) Gerechtigkeit.

Wir können nicht umhin diesen Gedanken gross und tief zu nennen, und auch als richtig zu bezeichnen, sofern die höchste Quelle des „innern" Rechts und auch der einzelnen „äusseren" Rechte für jedes Vernunftwesen in seiner „zeitewigen" Urpersönlichkeit in Gott gefunden wird. Aber diese Quelle des Rechts können wir noch nicht Recht in eigentlicher, specifischer Bedeutung nennen, welches erst verwirklicht hervortritt in der freien Wechselbeziehung zu andern freien Wesen; und auch das „innere" Recht, d. h. die Gesammtheit der Bedingungen, um die Urpersönlichkeit zu verwirklichen, ist so lange nur Recht der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach („schlummerndes" Recht, blosse Rechtsfähigkeit, oder wie man es nennen will), als nicht jene Wechselbeziehung in der That verwirklicht ist. Wenn Krause daher den Hauptnachdruck auf jenen Begriff des „innern" Rechtes legt, so ist er in Gefahr, damit die scharf abgegränzte Eigenthümlichkeit der Rechtsidee neben den andern praktischen Ideen völlig einzubüssen. Und wirklich ist die Verallgemeinerung dieses Begriffes bei ihm so gross, dass für Krause selber die „Gerech-

tigkeit Gottes" und das „innere Recht der Wesen" mit dem Begriffe des Guten, des Schönen, ja der Liebe ausdrücklich zusammenfällt (vgl. S. 61 ff.). Das Vereinleben aller endlichen Wesen in Gott, — was eben der Quell des innern und äussern Rechts eines jeden gegen alle ist — besteht doch zugleich in der Liebe, mit der Gott-als-Urwesen alle Wesen in sich vereinigt und in ihnen sich darlebt. Dies ist aber zugleich die Schönheit jedes endlichen Wesens, als die Gottähnlichkeit desselben, welche eben in dem innerlich Guten desselben enthalten ist. Daraus ergibt sich zugleich der Begriff der göttlichen Fürsehung, welche in jedem Wesen das ihm Gute auswirkt; dies ist das Heil Gottes, und indem sie das Wesenwidrige überwindet, zugleich sein unendliches Erbarmen, seine Treue, und der Verein aller dieser göttlichen Grundwesenheiten ist Gottes unendliche Majestät und Ehre (S. 60—66. Vgl. S. 31 ff.).

Wer sieht nun nicht, dass alle jene göttlichen Eigenschaften nichts Anderes sind, denn nur weitere Umschreibungen derselbigen Eigenschaft, welche er Gerechtigkeit Gottes genannt hat, und dass „das Recht jedes endlichen Wesens" wiederum nichts Anderes sei, als was wir auch seine Wahrheit, seine Schönheit, das innerlich Gute (den immanenten Zweck) desselben nennen könnten? Wohlan nun! Was ist das Recht im Unterschiede von allen jenen Bestimmungen? Wodurch will man von hieraus eine in sich abgegränzte Rechtslehre gewinnen? Wir sehen kein anderes Mittel, als dass man den Begriff des Rechtes wieder auf die äussern Bedingungen beschränke, welche durch die Freiheit Aller gesetzt sein müssen, damit das innerlich Gute (das innere Recht nach Krause's Ausdruck) in jedem Wesen und in der organischen Gesammtheit Aller erreicht werden könne. Damit würde denn der Krause'n eigenthümliche Begriff des „innern Rechtes" wieder aufgegeben werden müssen, eben weil er zu allgemein ist und weil er droht, eine unterschiedslose Vermischung mit den andern ethischen Begriffen und Begriffsgebieten herbeizuführen.

Was den Philosophen zu dieser allzuweit ausgedehnten Fas-

sung des Rechtsbegriffes verleitete, ist leicht anzugeben: er hat sich an die allgemeine etymologische Bedeutung des Wortes angeknüpft, indem er es mit Richten, Richtung in Verwandtschaft stellt:*) „Gerechtigkeit“ wäre demnach die Eigenschaft, in jeder Beziehung das Richtige (rectum) zu treffen. Und in der That kann dies als der allgemeinste Gattungsbegriff bezeichnet werden, innerhalb dessen auch der Begriff des Rechts und der Gerechtigkeit (iustum, debitum — iustitia) in eigentlichem Sinne fällt. Aber darum ist er nur „Verhaltbegriff“, d. h. das Recht entsteht erst durch die Beziehung freier und freihandelnder Personen auf einander, wie sich dies auch durch die bisherigen kritischen Verhandlungen aus Veranlassung der andern Systeme unwidersprechlich gezeigt haben möchte.

So verschwindet für Krause nach Oben die scharfe Abgränzung des Begriffes vom Rechte, indem es, wie wir nachgewiesen, mit den höchsten Sphären der Sittlichkeit, der Lebensschönheit, ja der Gottesliebe (der Religiosität) verschmilzt. Aber auch nach Unten will sich keine rechte objective Abgränzung für das Gebiet der „Rechtswesen“ ergeben. Zwar bezieht Krause den Begriff des innern Rechtes nur auf die „endlich selbstinnigen“ (selbstbewussten) Wesen. Aber muss nicht auch das „an sich Gute“, welches jedes Thiergeschlecht und Einzelthier darlebt und was doch im Organismus der Natur als ein gottverliehenes zu denken ist, in dem Bereiche dieser Consequenz „das innere Recht“ dieses Thieres genannt werden, ebenso seine Ansprüche auf Luft und Licht, auf bestimmte Nahrung und Lebensweise innerhalb des Naturganzen, sein „äusseres Recht“? Wo ist die Nothwendigkeit, die eine solche Ausdehnung des Begriffes verböte? Ferner ist nach der wahren

*) „Der Name Recht deutet auf Richtung hin, auf innere Bestimmung in Bezug nach aussen; und zugleich, da recht auch senkrecht bedeutet, auf eine Neigung, die nach allen Seiten rechtwinklich, — gleich und überall nach derselben Mitte hin, in gemeinsamer Schwere, gerichtet ist. Diese bildliche Bezeichnung der Idee des Rechts leitet allerdings zu dem Erstwesentlichen dieses Urbegriffes“: — worauf sodann eine analytische Entwicklung desselben bis zum Begriffe des innern Rechts erfolgt. „Grundwahrheiten der Wissenschaft“ S. 542 ff.

Consequenz dieses Princips das innere Recht jedes Geschöpfs dem aller andern völlig gleich; denn jedes solche Recht, sonst könnte es kein inneres sein, stammt aus Gott und ist damit ein unbedingtes. Untergeordnete, höhere und höchste Rechte gäbe es daher überhaupt nicht, weil jedes Wesen jedem gegenüber als ursprüngliches gedacht werden muss; sein Recht mithin als ein völlig gleichgeltendes mit dem Rechte aller übrigen, auch der höchsten Wesen anzusehen ist. Eine der daraus hervorgehenden Folgerungen wäre z. B. unser Unrecht gegen die Thiere, wenn wir sie tödten, wenn wir überhaupt, ihrer immanenten Lebensbedingung oder ihrem „innern Rechte" zuwider, sie zu Mitteln für unsere Zwecke herabsetzen! Wir sehen nicht, wie sich Krause vor dieser Folgerung verwahren könne, die, von welcher Seite man die Sache auch betrachte, zu absondern Consequenzen führen würde.*)

Was ist denn nun die eigentliche Wahrheit, der Kern jenes Gedankens vom innern Rechte, der einem so sinnigen Denker, wie Krause, eine solche Bedeutung zu haben schien, dass er auf ihn und seine Entdeckung den eigentlichen Werth seiner Rechtsphilosophie zu gründen, durch ihn eine eigenthümliche Umbildung derselben zu veranlassen hoffte?

Wir glauben ihn in nachstehendem Gedanken zu finden, den wir Krause'n keineswegs bloss unterlegen — er ist auf das Ausdrücklichste in seiner Rechtsphilosophie ausgesprochen; — den wir aber doch besonders hervorzuziehen genöthigt sind, indem er wenigstens nicht gehörig in den Mittelpunkt des Ganzen gestellt zu sein scheint. Es ist der Begriff von der ewigen, zugleich durchaus eigenthümlichen Individualität jedes Menschenwesens in Gott, welche auch der Quell und das eigentlich bestimmende Princip für das Recht dieses Individuums ist: ein grosser, in seiner Einfachheit dennoch ungemein reicher Ge-

*) Damit widersprechen wir gar nicht der schönen und wahren Bemerkung über das Verhältniss der Menschheit zum Reiche der Thiere in Krause's „Lebenslehre" S. 153. Auch Ahrens (cours du droit naturel, II édit. S. 282) drückt sich sehr ungewiss über das „Recht" des Menschen an die Thiere aus.

danke, dem wir in dieser Ausdrücklichkeit und Bestimmtheit zuerst bei Krause begegnen, welcher daher in Vergleich zu den bisher betrachteten ethischen Systemen dem seinigen einen bedeutenden Vorrang verleiht. Zwar finden wir schon in der spätern Gestalt der Fichteschen Sittenlehre das Individualitätsprincip wenigstens angedeutet, oder als Prämisse für sie im Hindergrunde vorausgesetzt (vgl. oben §. 67. 77). Dennoch ermangelt dasselbe der Bestimmtheit, mit der wir es bei Krause ausgesprochen finden und ebenso der Beziehung auf den Rechtsbegriff und der Einsicht, wie dieser darnach umgestaltet werden müsse. Bei Hegel umgekehrt wird das Individualitätsprincip ausdrücklich verläugnet und unterdrückt, so dass besonders ihm gegenüber Krause's ethischer Standpunkt als ergänzendes und berichtigendes Moment zugleich hervortritt. Wie endlich Schleiermacher's, wie Herbert's Princip zu jenem wichtigen Begriffe und somit zur Krausischen Ethik überhaupt sich verhalte, das wird die folgende Betrachtung dieser Philosophen zu zeigen haben.

116.

Der bezeichnete Begriff scheint sich am Bestimmtesten an Krause's psychologische Lehre vom „urwesentlichen Ich“ (Urich) anschliessen zu lassen, welche sein geistvollster Schüler, H. S. Lindemann, weiter ausgebildet hat*) Das „Urich“ ist die höchste und zugleich umfassende Einheit des Natürlichen und des Geistigen am Menschen, welche im gesammten Zeitleben desselben als die Eine und Selbe sich darlebt. Es ist derselbe Begriff, den unsere Philosophie als geistige Monas oder Genius bezeichnet, welcher jedem individuellen Menschenleben zu Grunde liegt, und gerade die Macht ist, durch die es geistig wie organisch als ein durchaus eigenthümliches, darin aber durchaus mit sich übereinstimmendes Lebensgebilde im ganzen Ablaufe seiner Zeiterscheinung hervortritt. Auch zu dem Gedanken er-

---

*) Vgl. Krause's System der Philosophie S. 176. Grundwahrheiten der Wissenschaft, S. 145. Lindemann die Lehre vom Menschen oder Anthropologie, 1844. S. 202 ff. Grundriss der Anthropologie 1848. §. 165 ff.

hebt sich Krause, dass das Urich, so gewiss es in seiner Zeitlichkeit sich darlebt, ein zeitsetzend-erfüllendes ist, an sich ein ewiges, mithin auch seiner zeitlichen Erscheinung (Geburt) präexistirendes Wesen sein müsse. Nur darin möchte seine Philosophie nicht genügen, dass sie diesen Gedanken monadischer Substantialität nicht hinreichend begründet hat, was nur durch eine Wendung seiner metaphysischen Untersuchungen möglich gewesen wäre, welche ihr fremd geblieben ist. Aus gleichen Grunde ist auch der Satz von der geistigen Eigenthümlichkeit eines jeden Menschenwesens bei ihr mehr ein Postulat, als zu vollkommner Begründung gelangt, welche nach unserer Ueberzeugung nur in einer Psychologie zu finden wäre, welche auf eine erschöpfende Ideenlehre gegründet ist*)

Wie dem auch sei; zeigen wir die Anwendung jenes wahren und tiefen Gedankens in Krause's Rechtsphilosophie.

Das Recht des Einzelmenschen, sagt er, ist das Ganze der zeitlichfreien, innern, äussern und inneräussern, von ihm selbst und von der menschlichen Gesellschaft, zuhöchst aber von Gott-als-Urwesen herzustellenden Bedingungen seines selbstständigen und seines gesellschaftlichen Lebens, gemäss seiner allgemeinen Menschennatur und seiner einmaligen und einzelnen Individualität, gemäss ferner den Gegensätzen des Geschlechtes, Lebensalters und allen Theilen seiner wesentlichen Individualität. „Und zwar soll das Recht des Einzelmenschen mit dem Einem Rechte Gottes, der Menschheit, aller menschlichen Gesellschaften und aller einzelnen Menschen einstimmig bestimmt werden**)

Darin sind folgende erstwesentliche Rechtsforderungen ent-

---

*) Doch fordert hier die Gerechtigkeit, das Urtheil noch zurückzuhalten, bis die zu erwartende „Anthropologie" Krause's darüber Licht giebt. Wenn nämlich auch der metaphysische Beweis des monadologischen Principes unvollständig oder ungenügend sein mag, so kann dennoch auf vollkommen genügende Weise die Lehre vom Menschen darthun, dass jeder ein geistig eigenthümliches urindividuelles Wesen sei: — d. h. jener Beweis kann wenigstens für diese Sphäre des Daseins geführt werden.

**) Abriss, S. 163.

halten. Jeder Mensch ist auch auf dem Gebiete des Rechtes als ein ewiges, unsterbliches, individuelles Vernunftwesen in Gott anzusehen; denn jeder Mensch besteht als dieses einmalige und einzige allein eigenthümliche Wesen in der unendlichen Zeit als in der Einen Gegenwart"*). — Daraus ergeben sich die „Urrechte" jedes Menschen: das Recht auf die ganze und ungetheilte freie Persönlichkeit; auf die Selbstwahl seines Berufes und seiner innern und äussern Bildung; das Recht „auf der Erde zu leben und nicht getödtet zu werden", indem auch der Leib an der Menschenwürde Theil nimmt (woraus unter Anderm „das Recht würdiger Bestattung der Leiche" hergeleitet wird). Ebenso rechnet Krause zu den Urrechten des Menschen das Recht letztwillig zu testiren, welchem rechtlichen letzten Willen, „sofern solcher mit dem ganzen Organismus des Rechtes einstimmig ist", unbedingte Anerkennung gebührt. Die Frage, ob nach denselben Prämissen nicht auch das Recht zu erben zu den Urrechten gehöre, und die juristische Controverse, nach welchen Grundsätzen beide Rechte, die für gleich unbedingte gehalten in unvermeidlichen Widerstreit mit einander treten, sich gegenseitig bedingen und beschränken müssen, — dies Alles kommt nicht weiter zur Sprache, wie denn überhaupt die für das Naturrecht gegenwärtiger Zeit besonders wichtige Frage, ob es ein ursprüngliches Recht des Erbens gibt, nirgends bei Krause erwähnt, vielweniger erledigt wird**).

Die individuelle Eigenlebigkeit des Menschen begründet nach Krause gemäss dieser geistigen Individualität ein „bestimmtes Berufsrecht" (S. 138. 166, vgl. S. 94 Note): — ein richtiger und folgenreicher Begriff, dessen weitere Ausführung für den Staatsorganismus in Bezug auf die rechtlichen Bedingungen, welche er dafür zu erfüllen hat, indess gleichfalls unterblieben ist. Statt dessen leitet Krause sogleich daraus das Recht des Menschen auf ab-

---

*) Zusatz zu dem „Abrisse" a. a. O. in Krause's „Lebenslehre" S. 429.

**) Röder hat das Verdienst, in seiner Rechtslehre (Heidelberg 1846), welche nach Krause'schen Grundsätzen entworfen ist, diese Lehre von den Urrechten weiter entwickelt und auch die hier bezeichnete Lücke ergänzt zu haben.

geschlossene, sein Selbstleben beliebig absondernde Wohnung her, „welche wesentlich in Haus, Hof und Garten besteht"*); er bemerkt, dass sie zugleich der Kraftort (der dynamische Ort) der Vereinbildung des ganzen persönlichen Lebens in Vertrauen und Liebe, nach allen seinen Gebieten, Arten und Stufen sein müsse. Dies führt uns, wie man sieht, sogleich über das Rechtsgebiet, lange bevor dessen Begriffe noch erledigt sind, in die ethische Sphäre hinüber. Krause scheint überhaupt die Tiefe seines Gedankens vom „Urrechte" der geistigen Individualität selbst nicht völlig erkannt, noch weniger erschöpft zu haben, sonst hätte er noch mehr daraus gefolgert (was z. Th. durch Röder geschehen ist). Ebenso wenig ist die Folgerung probehaltig, aus jenem Principe ein Urrecht auf eigene Wohnung, noch dazu unter den angeführten näheren Modalitäten, abzuleiten. Hier wird Wünschenswerthes, ja Zufälliges, mit rechtlich Nothwendigem verwechselt: hatte doch selbst des Menschen Sohn nicht „wo er sein Haupt niederlegte"! Und wie wird man unter gewissen Bedingungen die Zweckmässigkeit von Phalansterien in Abrede stellen können? — Weitere ursprüngliche Rechte, in denen Krause nichts Eigenthümliches bietet, die Fähigheit Rechtsverträge zu schliessen (Abriss S. 123. C), das ius primi occupantis (S. 141 a. S. 167) u. s. w. übergehen wir hier.

117.

Unter den „Rechten der höhern Grundpersonen oder Grundgesellschaften in der Menschheit" tritt der Begriff und das Recht der Familie zuerst hervor: Ehe, Familie ist „der erste vollständige höhere Mensch", weil darin Menschen aller Lebensalter in Einem Menschen vereint sind. Daher hat auch die Familie ihr inneres vollständiges Rechtsgebiet: sie ist der kleinste, aber innigste Rechtsstaat vereinter Einzelwesen. Pflicht und zugleich Befugniss der Aeltern zur Erziehung der Kinder geht daraus hervor. Weil aber die Kinder zugleich „Gott und der Menschheit angehören": so haben auch

*) S. 166. 167. Vgl. „Urbild der Menschheit" S. 147 - 152.

die höhern Gesellschaften den Rechtsanspruch an alle Familien, dass den Kindern ihr ganzes Recht geleistet werde, und diese haben das Recht durch höhergesellschaftliche Bildungsanstalten dem allgemeinen Leben zubereitet zu werden. — Ueber dass gemeinsame Familiengut entscheidet die Familie selbst, und ertheilt jedem ihrer Glieder das eigenste Seine, jedoch unter Vormundschaft der höhern Gesellschaftsvereine (S. 139, G. S. 169). Auch bei diesen beiden Punkten sucht Krause, wie man sieht, die entgegengesetzten Ansprüche, der Absolutheit des Staates und der Unbedingtheit der particularisirenden Familieninteressen, unter einander zu vergleichen. Aber erst die bestimmte rechtliche Abgränzung zwischen den beiderseitigen Gebieten kann hier das eigentlich Belehrende sein: eine solche Ausführung vermissen wir aber auch bei diesem Punkte.

Aus der Familie erheben sich die Geschlechter, Stämme, endlich das Volk. Jede dieser Vereinigungen bildet eine selbstständige Persönlichkeit, hat daher auch ein selbstständiges Rechtsgebiet und Rechtsleben — einen selbstständigen Staat. Die Wesenheit eines Volkes besteht gleichfalls in vollständiger individueller Persönlichkeit, also in gemeinsamer Abstammung, Sprache, Wissenschaft, Kunst, Gottinnigkeit, Sitte und Recht, auf dem gemeinsamen Natur- und Lebensgebiete — dem Vaterlande. — Aber auch mehrere Völker, verbunden durch gemeinsame individuelle Bildung, durch gemeinsame Sprache, wozu eine der Sprachen der vereinten Völker erhoben wird, durch Wissenschaft, gemeinsame Gottinnigkeit, Recht und Sitte, bilden ein Volksthum, als abermals höhere und reichere Persönlichkeit, weil hier der Reichthum umfassenderer Gegensätze sich vermittelt. Diese Volkthümer verschmelzen endlich zu organischen Theilmenschheiten der Haupterdländer, welche sich zuletzt in der geselligen Menschheit vollenden, die abermals Ein eigentliches, einmaliges und einziges geselliges Ganze ist, welches den Theilmenschheiten anderer Himmelskörper zu höherer Vereinigung (?) unter Gottes leitender Vorsehung gegenübersteht (S. 170).

Jede jener Strebungen in Sitte, Wissenschaft, Kunst, Gottinnigkeit, ohnehin die verschiedenen nützlichen Gewerbe bilden

nun innerhalb jener rechtlichen Gemeinschaften besondere werkthätige Vereine", welche den Organismus des Staates und, in höchster Instanz, der Menschheit vollenden. Die weitere Ausführung davon hat Krause in seinem „Urbild der Menschheit" (1811, S. 277—403) und in der „Lebenlehre und Philosophie der Geschichte" (1841, in dem Abschnitte von der „Menschheitlehre" S. 155. ff.) niedergelegt: darin hat Krause die Hauptleistung seiner praktischen Philosophie gesehen; wir müssen desshalb noch näher darauf eingehen.

118.

Der gesammte „Gliedbau" der menschlichen Geselligkeit lässt sich unter drei Gesichtspunkte fassen: nach den Grundpersonen, in welche er zerfällt, nach den Grundwerken, welche sie in ihrer Vereinigung hervorbringen, nach den Grundwesenheiten oder Grundformen des Lebens endlich, in denen die verschiedenen Vereinigungen sich fixiren.

Die allgemeinste Grundperson ist die Menschheit des Weltalls in Gott und unter Gott: sie kann in ihren Einzelwesen nicht vermehrt oder vermindert werden, weil sie ein ewig vollkommner, die Zeit unendlich erfüllender, in ihr perfectibler Organismus ist: — perfectibel dadurch, indem jene Einzelwesen in und durch ihren Verein das in ihnen niedergelegte göttliche Wesen immer tiefer und reicher darleben. Diese höchste Grundperson der Menschheit gliedert sich weiter nach Innen in die Menschheit eines Systemes von Himmelskörpern, sodann eines einzelnen Himmelskörpers (einer Erde).*) — Wir haben uns schon über das Precäre und Hypothetische dieser ganzen Annahme erklärt (§. 111); hier beruft Krause sich zur Bestätigung derselben, aber ohne besondern Nachdruck darauf zu legen, auf die Mittheilungen Swedenborg's und anderer Seher über ihren Zusammenhang mit den Geistern anderer Himmelskörper (a. a. O. S. 157. Note), Da wir objectiv davon Nichts

*) Lebenlehre S. 156. ff. Vgl. S. 166.

wissen, noch wissen können, so ist auch kein Streit darüber möglich. Wir lassen daher diesen Punkt ohne weitere Erinnerung fallen, bloss den Gedanken als einen tiefen und folgereichen bestätigend, dass jenes Geistergeschlecht nur als ein in sich vollendetes, weder der Vermehrung noch der Verminderung unterworfenes gedacht werden könne.

Die Erdmenschheit gliedert sich von Neuem abwärts durch die Völkervereine, durch die Völker, welche aus Stammvereinen gebildet sind, zu den Stämmen und Ortschaftsvereinen herab. Ehethum (Familie) und Freundschaft stehen auf gleicher Stufe des Vereinlebens: — ein schöner und bedeutender Gedanke auch um den vollen Begriff der Ehe zu fassen. Das letzte Glied ist der Einzelmensch: aber desswegen ist dieser wiederum die ganze Menschheit im Kleinern, weil er organisch-wesentlicher Theil derselben und für das vielseitigste Vereinleben in ihr bestimmt ist.*)

Die Grundwerke sodann, welche aus dem Vereinleben der Menschheit (dem allgemeinen „Menschheitsbunde") hervorgehen, sind die Wissenschaft (Wissenschaftsbund), die Kunst (Kunstbund), und die Vereinbildung von Wissenschaft und Kunst, welche das Vereinwerk aller menschlichen Bestrebungen ist.**)

Die dritte Reihe entsteht endlich aus der seinem Wesen entsprechenden Grundform des menschlichen Lebens, wonach dasselbe gerecht, sittlich, schön, und weseninnig (religiös) sein soll. Aus dem Ersten entspringt die Aufforderung an Alle, zur Herstellung des Rechts sich zu vereinigen (Rechtsbund — Staat). Das Zweite erzeugt die Vereinigung zum Sittlichkeits- (Tugend-) bunde. Die dritte Grundwesenheit des Lebens ist die Schönheit, „dass das Leben als Ganzes und nach allen seinen einzelnen Theilen Gott ähnlich sei": — der Schönheitsbund. Die vierte Grundwesenheit des Lebens, die Gottinnigkeit, erzeugt den Religionsbund, der selbst wieder eine doppelte Seite der

*) Lebenlehre S. 169.
**) A. a. O., S. 173. Vgl. S. 174 Note.

Einigung enthält: Bewusstsein der Lebensvereinigung mit Gott, und mit den andern in Gott vereinten endlichen Wesen.*)

Die Abtheilung in drei Reihen ist ferner so zu verstehen, dass jedes Glied der ersten Reihe auf jedes der zweiten und dritten Reihe bezogen werden kann, aber auch so, dass jedes Glied der zweiten und dritten Reihe unter einander in Beziehung trete. So wird innerhalb des (vollkommnen) Rechtsvereines oder Staates zugleich ein Verein für Rechtswissenschaft und Rechtskunst und für die Vereinigung von beiden (für Staatskunst) stattfinden. Ebenso umgekehrt wird jeder werkthätige Verein seine eigenthümliche innere Rechtsverfassung, seine eigenthümliche (?) Religionsübung besitzen.**) —

Es lässt sich wohl kaum verkennen, dass dieser Gliedbau des menschlichen „Ganzlebenvereines" neben seinem Sinnreichen und Tiefen auch manches formell Erkünstelte und Tautologische darbiete. Zunächst will nicht recht einleuchten, warum der „Wissenschaftsverein" und „Kunstverein" der Reihe der „Grundwerke" zugerechnet werden, nicht aber der „Rechtsbund" und die weiteren Bünde, welche den „Grundformen des Lebens" zugewiesen sind; wie auch umgekehrt der Wissenschafts- und Kunstverein von Krause den „Bünden" ausdrücklich nicht zugewiesen werden. Jene, wie diese, entsprechen jedoch ebensowohl dem Begriffe des „Vereins" — d. h. Kunst und Wissenschaft nicht minder wie der Staat, können nur in der freien Gemeinschaft gedeihen. — als zugleich doch auch die Gestaltung des Staates, die Pflege der gemeinsamen Sittlichkeit zu den „Werken" der freien Vereinigung zu rechnen sind. Beide Reihen gehören also ebenso sehr den „Vereinen" als den „Grundwerken" an, und dies erst ist für sie der vollständige und wahre Gesichtspunkt. Der Staat ist der umfassendste „Grundverein", aber er ist auch das wesentlichste „Grundwerk" aller in ihm sich vereinenden Kräfte. Umgekehrt sind Wissenschaft und Kunst ein tief und eigenthümlich die Geister Vereinendes; sie greifen damit über das Gebiet

*) S. 174 ff.

**) S. 176.

des Staates hinaus und weisen uns in die Sphäre menschlicher Vereine: dennoch sind sie ein durchweg ausschliessliches Werk menschlichen Zusammenwirkens: nicht von Allen und nicht für Alle erzeugt sich die Kunst und die Wissenschaft, während Staatsverein, Sittlichkeit, Religion für Alle und in Allen wirksam sein sollen.

Ebenso wenn wir vergleichen, was in den verschiedenen Bünden erreicht sein soll, die Krause als Rechtsbund, Tugendbund, Schönheitsbund und Religionsbund gesondert neben einander gestellt hat: so lässt sich kaum ein rechter Unterschied unter den drei letzten entdecken, zumal da der Religionsbund nicht allein das Verhältniss zu Gott, sondern auch zu den Menschen umfassen soll. Was kann er in letzterer Beziehung Anderes erstreben, als Humanität, unbedingtes Wohlwollen gegen jeden Menschen und alles Menschliche, d. h. Sittlichkeit, allgemein zu machen? Was ist sodann die sittliche Schönheit des Lebens Anderes, denn dies, und was kann ein „Schönheitsbund" Besonderes bedeuten, wie kann er vom „Tugendbunde" nur im Geringsten sich unterscheiden? So wird sich das Ganze vielmehr nach der Auffassung der drei praktischen Ideen folgendergestalt gliedern, dass drei Grundvereine übrig bleiben, welche allumfassend Jeden umschliessen sollen, wie er auch geistig individualisirt sei; an deren Erzeugung daher Jeder, als an den „Grundwerken", eigenthümlich theilnehmen soll: es ist der Rechtsverein im Staate, der Tugendverein in der humanen Cultur, als der vielseitigsten und ausgebildetsten „ergänzenden Gemeinschaft", und der Gottinnigkeitsverein in Religion und Kirche. Innerhalb dieser umfassenden Vereinsformen und von ihnen gesichert, belebt und begeistet, fallen die Formen zur Ausbildung der besondern geistigen Individualität und des eigentlichen Berufes. Diese können nur betrachtender oder künstlerisch hervorbringender Art sein, beides in weitestem Sinne gefasst, und so wäre darin, wie wir glauben, erschöpfend und zugleich in scharfer, unvertauschbarer Eigenthümlichkeit Alles umfasst, was den „Gliedbau der Menschheit" constituiren würde. Man sieht, dass Krause, wenn auch nicht frei von for-

mellen Irrthümern, ihn wenigstens in seinen wesentlich richtigen Grundverhältnissen aufgestellt hat: — was die bisher betrachteten ethischen Systeme sämmtlich haben vermissen lassen.

119.

Wir gehen zu Krause's Lehre vom Staate über. — Die Menschheit, sofern sie das Recht verwirklicht, aber zugleich auf individuelle Weise darlebt, erzeugt den Rechtsstaat. Dieser ist eben damit in seiner Art und in seinem Gebiete „unendlich", weil schlechthin alle Verhältnisse, von der Familie an bis zum Vereinleben der ganzen Menschheit im Weltall — dem „Einen unendlichen Staate Gottes" — durch die Gerechtigkeit geordnet sein und im unendlichen Fortschritte immer entsprechender diese Ordnung darstellen sollen. Desswegen umfasst der bestimmte Staat auch das Rechtsleben jedes Einzelnen, der Familie, der Ortschaft, des Stammes u. s. f., und misst jedem in seinen Gränzen sein inneres Recht zu, nach Aussen hin ihn zugleich in demselben schützend. Der Staat ist ein Kunstwerk; er erfordert mithin zu seiner steten Realisirung Einsicht des Rechtes, gerechte Gesinnung, Thatkraft, Kunstgeschicklickeit und Kunstfleiss. Desswegen geht der Rechtslehre eine Staatskunstlehre zur Seite.*) (Die natürliche Seite in der Entstehung des Staates, wiewohl sie Krause nach seinen Principien nicht gerade verläugnen würde — ist ihm doch jedes Darleben des Rechtes im Staate zugleich ein individuelles — hat er wenigstens nicht besonders hervorgehoben.)

Die wesentliche Form des Staates ist der Vertrag. Auch geschichtlich gehet der menschliche Gesellschaftsstaat, nach seiner untersten Grundlage, dem Familienstaate, allemal aus dem gesellschaftlichen Vertrage der Familienstifter zu einem Vereinleben, und aus den Lebensverhältnissen der Aeltern, Kinder und Geschwister hervor. Dann aber tritt, in der noch unreifen geschichtlichen Entfaltung der Geselligkeit, an die Stelle der Liebe

*) „Abriss" S. 177—181. Vgl. „Urbild der Menschheit" S. 327 ff. „Grundwahrheiten der Wissenschaft" S. 550 ff.

und des wechselseitigen Bedürfnisses der Gemeinschaft die äussere lieblose Gewalt, welche sich zunächst gegen die Willkür des Naturstandes sicherstellt. Diese Gewalt dient bei den unvollkommnen Zuständen der Völkerbildung zunächst der Selbstsucht, mittelbar nur dem Rechte; bei steigender Bildung aber, zum Theil selbst durch Gewalt und Zwang, hauptsächlich aus eigenem Vernunfttriebe der machthabenden Personen, geht sie in die Form des Rechtes über, und so nähert sich der Staat allmählich seiner vollendeten Gestalt, der „Gemeindeverfassung", worin nur der sittlichfreie und gerechte allgemeine Gesellschaftswille zur Verwirklichung kommt. Bis dahin haben aber auch die noch untergeordneten Formen des Rechtes im Staate in Geltung zu bestehen, sofern sie überhaupt nur mit der allgemeinen Rechtsidee zusammenhängen.*)

Die Grundthätigkeiten zur Herstellung des Rechtes im Staate entsprechen den Grundthätigkeiten des Geistes, dem Erkennen, Empfinden, Wollen und Thun. Die Erkenntniss und die Empfindung (die Begeisterung) für das Recht soll sich innerhalb aller Theile des Staates stets zugleich in den Willen und die Ausübung desselben verwandeln: hieraus ein Dreifaches von Functionen des Staates. Der allgemeine Rechtswille erzeugt Gesetz und bestehende Einrichtung im Staate; die Individualisirung desselben auf die einzelnen Verhältnisse zeigt sich in den Anordnungen und Befehlen, worin sich zugleich die zweckmässige Kunst bethätigen muss. Endlich ist der Staat zugleich die ausübende Gewalt, die Macht des Rechtes im ganzen Staate, aber wiederum in solcher Weise, dass bei Vollstreckung des Rechtes ebenso die Macht als die zweckmässige Kunst zur Geltung kommen. So ist die Thätigkeit des Staates ein stetes „Rechtsurtheilen", welches auch allen Rechtsstreit entscheidet und das Unrecht mit seinen rechtmässigen Folgen belegt: — das Richteramt und Gericht des Staates. Daran findet die gewöhnliche Eintheilung der Staatsgewalten in die gesetzge-

---

*) „Abriss" S. 182 ff.

bende, richtende und ausübende theils ihre Begründung, theils ihre Berichtigung.*)

Ueber das Strafrecht des Staates und den Begriff der Strafe gibt Krause eigenthümliche Bestimmungen. Als Wille des Rechts hat die Staatsgewalt das Unrecht durch alle rechtlichen Mittel zu verneinen, und sofern es als äusserlich erwiesener Wille oder als That ausbricht, die rechtlichen Folgen des Unrechts, gemäss der Art und dem Grade desselben, am Schuldigen zu vollziehen. Dies ist der einzig zulässige Begriff der „Strafe", welche Benennung jedoch insofern höchst unangemessen ist, weil man unter Strafe ein dem Rechtsverletzer desshalb zugefügtes Uebel versteht. Diesen Begriff muss jedoch die reine Betrachtung des Rechtes von sich weisen. Die Rechtsfolge seines Unrechts mag wohl von dem, welcher im Unrechte ist, als ein Uebel empfunden werden. Sie ist aber an sich kein Uebel und wird ihm auch nicht angethan, um ein Uebel über ihn zu verhängen. Der Verbrecher ist auf dem Gebiete seines Verbrechens als ein Unmündiger, Unerzogener zu betrachten. Daraus ergibt sich die ganze Art und der Verlauf aller rechtlichen, ihn betreffenden Folgen des Unrechts. Die Strafe als Rechtsfolge des Unrechts, ist für ihn selbst eines seiner Rechte und zugleich rechtlich und sittlich das Beste. Dass sie von ihm als ein Uebel empfunden werde, kann sein, darf aber nicht beabsichtigt werden. Dies bestimmt auch in dem vollendeten Staate das Strafmass und die Art der Strafe. Eigentliche „Rachestrafen" sind nur auf noch unvollendetern Stufen des Staates und seiner Rechtsbegriffe zulässig, und sie müssen allmählig der wahrhaft rechtlichen und sittlichen Auffasung der Strafe Platz machen.*)

120.

Bei der Staatsverfassung ist ein doppelter Standpunkt zu unterscheiden. Das Recht, das ganze gesellschaftliche Rechts-

*) „Abriss" S. 184 — 185.

**) A. a. O. S. 185 — 188. Vgl. S. 115 — 119.

leben, d. h. den Staat, zu stiften und seine Verfassung zu bestimmen, kommt an sich den zum gesellschaftlichen Rechtsleben vereinten Rechtspersonen selber zu. Was nun die vollkommene Staatsform für das schon reife politische Leben der Einzelnen und der im Staate vereinigten höhern Rechtspersonen (Gemeinden, werkthätigen Gesellschaften u. s. w.) betrifft: so ist diese die Gemeindeverfassung mit vollkommen gleicher Berechtigung Aller und mit gleichem Antheile an den Rechten wie an den Pflichten des Staatsbürgers. Dass hierbei die Stimmenmehrheit, als solche, in Ansehung des Rechtes entscheide, ist eine Anordnung, welche nur durch die Unreife des politischen Lebens und die Ungleichartigkeit der Bildung herbeigeführt wird. Im Gegentheil soll der gesellschaftliche Rechtswille durchaus bestimmt werden nach dem allgemeinen und ewigen Rechtsgrunde, mit Auschluss aller Zufälligkeit oder Willkür. Wiewohl daher der Staat auf Vertrag beruht, so setzt doch auch dieser Begriff keine Willkür des Sichvertragens voraus, sondern ist nur bis in alle Theile hinein Ausdruck der gemeingültigen Vernunftform des Rechtswillens. Der Staatsvertrag ist daher überhaupt Vereinigungsvertrag, sodann Verfassungs- und Eigenthumsvertrag und enthält so Verträge bis in alle einzelnen Theile der verschiedenen Rechtssphären herab. Die Ausübung des allgemeinen Rechtswillens ist bestimmten Personen übertragen, der „verantwortlichen Beamtenschaft“, welche zugleich „Obrigkeit“ ist, den einzelnen nicht beauftragten Personen gegenüber. Beide aber müssen in steter, dem Rechte selbst gemässer Wechselwirkung stehen.

Diesem freilich sehr unbestimmt idealisirten höchsten Staatsbegriffe stellt nun Krause diejenigen Staatsformen gegenüber, welche auf dem geschichtlichen Boden entstanden sind, und auf dem Wege zu jener Vollkommenheit des Rechtsstaates angetroffen werden. Er unterscheidet drei geschichtliche Lebensperioden. Zuerst den unvereinten, ungesellschaftlichen Naturstand: sodann treten einzelne Personen auf, welche im Staate den Rechtswillen repräsentiren und ihn dem andern als Rechtszwang, auch wider ihre Freiheit, auferlegen. Die dritte Periode endlich ver-

wirklicht „die Monarchie im höchsten Sinne“, die Herrschaft des Rechts durch Alle, die „Alleinherrschaft“ des Rechtes. Für ein Volk also, wenn dasselbe ideengemäss gedacht wird, ist es selbst der alleinige Rechtsverwalter und Selbstherrscher und nur das Volk; auf Erden eigentlich die Menschheit, denn sie ist die erste und höchste Rechtsperson der Erde. Aber an sich genommen ist der Eine unbedingte Rechtsverwalter, Regent und Monarch, Gott selbst.

In der zweiten Periode, wo die Regierung dem Volke gegenübersteht, ist es der weitere Unterschied dieser Regierungsformen, ob ein einzelner Mensch oder eine untergeordnete Gesellschaft, z. B. ein Stamm oder ein Stand, der Priesterstand oder der Stamm der Vornehmen oder Reichen (Klerokratie, Aristokratie, Timokratie), — oder aber die Masse der einer höhern Persönlichkeit und menschheitwürdigen Gesellschaftlichkeit noch entbehrenden Einzelnen (Demokratie oder eigentlicher Ochlokratie) die Souveränität ausüben. „Die reine (absolute) in Einer Familie erbliche Monarchie ist in der zweiten Hauptperiode die zuletzt erscheinende vollendetste Staatsform. Sie gewährt neben dem in ihr nicht zu vermeidenden Unglücke unfähiger und zu Ungerechtigkeit entarteter Herrscher auch die heilbringende Erscheinung gerechter und gütiger Regenten. In dieser Periode ist es auch eine bestimmte sittliche und rechtliche Aufgabe für dieselben, die uneinsichtige und herzlose Volksmenge, die gar nicht das Recht hat sich als Volk zu geriren, im Zaume zu halten, dass sie ihren Wahn nicht für das Rechtsgesetz halte“ u. s. w. Von hier aus ist der Uebergang in die vollendete Staatsform der dritten Periode die constitutionelle Monarchie: sie kann sich entwickeln auf dem Wege allmähliger Vereinbarung zwischen dem Monarchen und dem Volke, oder sie kann durch die Rechtsgemeine selbst errungen werden. Oder es kann auch (wobei Krause offenbar die Amerikanischen Freistaaten im Auge hat) bei dem Beginne neuer Staaten, durch Ablösung der Pflanzvölker vom Mutterstaate, die Gemeine sogleich sich in das Recht der Selbstregierung einsetzen. Auch gewaltsame Revolutionen werden dabei nicht ausbleiben; sie sind nicht

nothwendig, weil das Leben der Menschheit nach dem Geiste der ihr einwohnenden innern Gerechtigkeit sich auch in Liebe und Frieden entwickeln könnte. Aber weil die Menschen auch mit ihrem Wollen des Rechtes unter der Weltbeschränkung stehen, werden sie unter gewissen Conjuncturen unvermeidlich sein. Endlich aber wird auch hierin die Gerechtigkeit, „welche ein Grundton der Harmonie der Seligkeit ist", durch Gottes Hülfe siegen. Denn bei fortschreitender Vollkommenheit der Menschheit wird der Staat stets nothwendiger, und darum auch vollkommner. *)

121.

Dies lässt uns noch einen Blick werfen auf Krause's Ideen über den „Gottinnigkeitsbund" (Religionsverein, Kirche) und sein Verhältniss zum Staate.

Der Mensch als Einzelner, wie die ganze Menschheit, ist ewig vereint mit Gott, daher unter sich vereint zugleich durch Gott. Daraus wird die Möglichkeit wissenschaftlicher Gotteserkenntniss erklärt, welche aus bloss endlicher Vernunft schlechthin nicht hergeleitet werden kann. Damit ist im Geiste des Menschen selbst das dreifache, aber stets in Einklang stehende Verhältniss zu Gott gesetzt, dass er ihn erkennt, ihn empfindet und will; — der ganze Begriff der Gottinnigkeit. — Damit offenbart sich Gott auch auf individuelle Weise dem Einzelnen, im Denken, im Gemüthe und in seinem Willen. Dies Verhältniss der Innigkeit steigert sich aber organisch; und so stehen die höchsten individuellen Offenbarungen Gottes der Menschheit erst in ihrem dritten (künftigen) Hauptlebensalter bevor.

Dies Verhältniss ist allein die rechte Grundlage für die Idee des Religionsvereines. Jeder Mensch ist zuerst und unmittelbar an Gott gewiesen; aber diese Vereinigung mit Gott ist zugleich ein Vereinendes für ihn mit allen andern Menschen. Daraus

---

*) „Abriss" S. 189—195. „Lebenlehre" S. 177—205. Vgl. S. 197. 202 ff.

folgt, dass auch alle untergeordneten Vereine in der Menschheit zugleich Gesellschaftsvereine für Religion und Religiosität sein sollen. Denn auch in jenen ist das wahrhaft Vereinigende nur die Gottinnigkeit; und die Wissenschaftsbildung ist gleichfalls eine religiöse Handlung: „eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit“.

Diese an sich trefflichen und wohlbegründeten Bemerkungen Krause's scheinen jedoch zu der Folgerung zu führen, dass er dem „Religionsvereine“ gar keine gesonderte Existenz und Wirksamkeit neben den andern Vereinen zuerkennen werde, indem in jedem Vereine ja nur eine besondere Gestalt und Wirksamkeit jenes Vereinlebens mit Gott sich darstellen solle. Wir selbst halten dies für einen wesentlichen und sehr beachtenswürdigen Gesichtspunkt, indem z. B. allerdings gefragt werden könnte, ob in einer vollkommen sittlichen und aus Frömmigkeit sittlichen Volksgemeinschaft ein besonderer Cultus, eine ausdrückliche Kirchenvereinigung noch nöthig sei, oder ob nicht auch die letztere, wie die Vereine für Realisirung des Rechts oder der Sittlichkeit einen durchaus allgemeinen, nicht in besondern Acten und Ausübungen hervortretenden Charakter erhalten werde? Dann würde von keiner Kirche, als solcher, mehr die Rede sein; und es ist bekannt genug, wie von einzelnen Stimmführern der Gegenwart auf dies Resultat hingedrängt wird. — Krause lässt die Schärfe dieser Alternative ausser Acht, wiewohl es in der Consequenz seiner Aeusserungen gelegen hätte, sich für die letztere Meinung zu erklären: er behauptet bloss auf ziemlich unbestimmte Weise (Lebenlehre S. 217 ff.), dass der Religionsverein neben allen andern Vereinen, aber zugleich mit ihnen vereint bestehen soll: namentlich dem Staate sei er nicht untergeordnet, aber auch nicht übergeordnet, sondern beide seien sich nebengeordnet, weil beide bestimmt und fähig seien, Ein harmonisches Vereinleben zu stiften. Wird man mit solchen Allgemeinheiten die verwickelte Controverse zwischen den beiderseitigen Ansprüchen lösen können? Wissenschaft, Kunst und Religion endlich sind wesentlich für einander bestimmt; jede ächt und in ihrer Wahrheit gepflegt fördert die andere.

Richtig; aber auch hierbei bleibt die Stellung der Kirche eine durchaus unbestimmte. *)

122.

An die Lebenslehre schliesst sich die Philosophie der Geschichte an, in der Krause seine eigenthümlichsten Anschauungen über praktische Philosophie niedergelegt hat.

Hier zeigt sich nun sogleich am Erfreulichsten seine Lehre von der ewigen Ureigenthümlichkeit jedes Einzelmenschen. Jeder tritt „aus der Tiefe der Ewigkeit" ein in die Geschichte, wenn seine Zeit gekommen ist in seiner Verflechtung mit den vorhergehenden Geschlechtern. Auf diese ureigenthümliche Anlage gründet sich auch sein bestimmter Lebensberuf, und hauptsächlich aus ihr, nicht aber aus den äussern Zeitbedingungen, ist der grösste Theil seiner Geschichte zu begreifen. Am Wenigsten lassen sich Urgeist (Genius), Urgemüth und geborener Charakter auf zeitliche Weise erklären. Alle geschichtlich wichtigen Ideen sind immer zuerst in Geist und Gemüth des Einzelnen hervorgetreten und haben sich von diesem aus den Uebrigen mitgetheilt und in den Umkreis der Menschheit fortgepflanzt. Umgekehrt jedoch ist jeder Einzelne durch die ganze Menschheit in seiner Zeitentwicklung bestimmt. Nur mit Hülfe des Gesellschaftbaues der Menschheit gelangt er zur Ausbildung seiner Anlagen; aber er hat das ihm Ueberkommene frei und eigenthümlich aufzufassen und weiterzugestalten. Desshalb soll er nicht besinnungslos der ihm angetragenen Sitte folgen, sondern mit freier Prüfung und mit Ueberzeugung des Bessern über sie hinausgehen. — Jeder Einzelgeist überlebt der Zeitdauer nach unendlichmal jeden Theilverein, welchem er angehört: nur mit der Menschheit, der Einen ganzen und in sich ewigen, lebt er sein gleichfalls unvergängliches Theilleben in auf einander folgenden „Volllebenszeiten". **)

Jede Theilmenschheit hat drei Hauptlebensalter zu durchle-

*) „Lebenlehre" S. 205 — 219.

**) „Philosophie der Geschichte" S. 206 ff. 290 — 293.

ben: das Keimalter, das Wachsalter und das Reifalter. An der Theilmenschheit der Erde legt dies Krause folgender Gestalt dar.

Im Keimalter des Menschengeschlechts ist die ganze Wesenheit desselben in ungetheilter Einheit, aber eben darum ist sie noch bewusstlos gesetzt: es ist dem Embryoleben des Einzelmenschen zu vergleichen. Die Verbindung jener Menschheit mit der Natur war eine innigere, tieferreichende, Weiteres umfassende, als unsere gegenwärtige; dabei eine durchaus unmittelbare: ihre Erkenntniss und ihr praktisches Verhalten zur Natur ist dem analog, was sich sporadisch bei uns noch in den hellsehenden Zuständen findet. Das Verhältniss der Menschen unter einander war das absichtsloser Geschwisterliebe in unbewusster Innigkeit, wie wir jetzt noch Kinder mit einander umgehen sehen, wenn sie nicht durch äussern Einfluss verderbt werden. So ist es falsch, den ersten Zustand der Menschheit für den einer rohen und stumpfen Thierähnlichkeit zu halten. Die sogenannten wilden Völker, welche man dafür zum Belege anführt, sind vielmehr von dem geschichtlichen Strome der Bildung abgetrennt worden und in dessen Folge entartet. Aus diesen Gründen sind im Keimalter der Menschheit sehr verschiedene Ausgangspunkte der Bildung bei den einzelnen Völkern neben einander zu finden; aber keines ist dadurch abgehalten, alle der Menschheit mögliche Cultur zu gewinnen, welche ihm vielmehr in der möglich freiesten und reifsten Form sogleich dargeboten werden soll.*)

Das Wachsalter der Menschheit stellt das Auseinandertreten derselben aus der bewusstlosen Einheit in alle ihre innern Unterschiede und Gliederungen dar; es ist das Alter der sich entgegensetzenden Selbstheit. Desshalb sind in ihm selber drei Perioden zu unterscheiden. In der ersten herrscht die Vielheit als solche, sie trägt den Charakter der sich isolirenden Selbstheit, des absoluten Unterschiedes unter den Menschen. Die Erkenntniss Gottes als des Einen unendlichen We-

*) A. a. O. S. 311 – 320.

sens geht verloren, oder zieht sich in geheime Gesellschaften zurück; an seine Stelle tritt ein System der Vielgötterei. Unter den Völkern Kriegszustand, Sklaverei, Scheidung der Menschen durch Kastenunterschiede, Unterdrückung des weiblichen Geschlechtes und der Selbstständigkeit der Kinder. Der Staat besteht in der Machtwillkür des reinen Despotismus.

Die zweite Periode zeigt den charakteristischen Unterschied, dass die gewonnene freie Selbstständigkeit nach allen Gliedern ihrer Vielheit auf die höhere Einheit, Gottes als Urwesens, bezogen wird, wobei die höhere Einheit jedoch bloss als höheres Aeussere im Gegensatze mit der selbstständigen Menschheit erscheint. Die Anerkenntniss Gottes als des Urwesens tritt an die Stelle des Polytheismus, es entsteht Sehnen nach Vereinigung mit ihm, Zurückziehung aus der Welt, Ascese: Charakter des Mittelalters. Glaube an Gott ohne freie wissenschaftliche Erkenntniss erzeugt Satzungsglauben und den Fanatismus geschiedener Religionsparteien. Despotische Klerokratie tritt als eigenthümliche Erscheinung dieser Periode hervor und bringt die Wissenschaft und Kunst in Abhängigkeit von der Religion. Krause sucht diese Eigenthümlichkeiten nicht nur in der Gestalt, wie das Christenthum sie zeigt, nachzuweisen, sondern macht auf ein ähnliches Verhalten in den Religionen Hinter- und Vorder-Asiens aufmerksam. Dort hat sich der indische Brahmaismus in zwei entgegengesetzten Hauptzweigen, der Zendlehre und dem Buddhismus entwickelt, worin die Kastenunterschiede aufgehoben und das starre statutarische Religionsgesetz gemindert sei. Hier ist der Islam herrschende Religion geworden, deren verschiedene, mit dem christlichen Mittelalter und mit den reformatorischen Bestrebungen der occidentalischen Neuzeit parallel gehende Entwicklungen er zu zeigen sucht.

Die dritte Periode bereitet die rechte Beziehung der getrennten Vielheit zu dem Einen unendlichen Wesen vor, worin sie nicht nur als Endliches ausser Gott und unter Gott sich setzt, sondern als Eins mit ihm sich weiss und sich als ihn darlebend begreift. Dies ist nun zugleich die beginnende Epoche

der wahrhaften Freiheit in der Wissenschaft und im Leben. Alle bloss äussere Autorität in den menschlichen Dingen, besonders in Ansehung der Religion und des Rechtes, beginnt zu schwinden: die Menschheit entzieht sich der Vormundschaft aller Art und sucht jede ungöttliche, die sittliche Freiheit lähmende Fessel abzuwerfen, was zuerst daran sich kundgiebt, dass der Staat dem Religionsvereine, als dem Obervormunde, mit völliger Unabhängigkeit entgegentritt. Weil aber hier die höchste Idee noch nicht in ihrer Vollwesentlichkeit, auch nicht in dem Organismus ihrer mannigfachen Verwirklichungen erschaut wird: so bilden sich zwei entgegengesetzte, gleich einseitige Parteien, welche durch die ganze Periode hin sich unablässig und in allen Formen bekämpfen: die Verächter alles Bestehenden, welchem sie die noch unreif und unvollständig geschaute Idee gewaltsam substituiren wollen; und die Verächter der Idee, welche alles Vorhandene schützen wollen, nur desshalb weil es das Geltende ist. Aber erst die vollständig erkannte Idee kann beide Parteien (im dritten Weltlebenalter) völlig versöhnen: „vor der gefundenen Wahrheit schwinden die bisherigen Irrthümer ohne ausdrückliche Polemik". — Einstweilen aber herrscht zwischen beiden „das Gesetz der Widerwirkung" (Reaction), indem einer jeden einseitigen Bestrebung die entgegengesetzte sogleich sich gegenüberstellt. Die Reactionen sind Entwicklungen aus Krankheiten des Menschheitlebens und erfolgen nach ähnlichen Gesetzen, wie im organischen Leben die Fieber. Und jeder reagirende Gegensatz, indem er in seiner vollen Kraft und positiven Berechtigung hervortritt, lässt auch dann gerade sein inneres Gebrechen am Entschiedensten hervorscheinen. (Vgl. „Phil. der Geschichte" S. 436 ff.). — Die wissenschaftlich geistigen Grundbestrebungen dieser Periode sind auf eine Gotteslehre nach reiner Vernunft, auf Kosmopolitismus und Philanthropismus gerichtet; allgemeine Toleranz wird desshalb angestrebt. Gegen das Ende dieser Periode fallen die Versuche, die Wissenschaft frei von jeder Satzung, als solcher, auszubilden. Als allvermittelnde Idee derselben zeigt sich nämlich die Grundschauung des „Wesens" oder Gottes, von welchem aus der Organismus aller Wissenschaft

und alles Vereinlebens sich gestalten muss. Dadurch wird der Uebergang in das dritte Hauptlebensalter angebahnt.*) — Eigenthümlich und neu ist Krause's Ansicht, dass in jeder dieser drei Perioden die Geheimgesellschaften dem Charakter derselben entsprechend sich gestaltet und wenn auch äusserlich unbemerkt, doch innerlich bedeutend eingegriffen haben. In der letzten Periode des Ueberganges gibt er dem Freimaurerorden und dem Bunde der Illuminaten, diesen gegenüber dem „Geheimbunde" (?) der Jesuiten die Bedeutung, die entgegengesetzten Bestrebungen der Fortschritts- und Rückschrittspartei zu repräsentiren. Dass wenigstens im kleinern Umkreise der Wirkung dies zutreffen könne, vermögen wir einzusehen.

123.

Das dritte Hauptlebenalter der Menschheit oder das Reifalter liegt noch seinem grössten Theile nach in der Zukunft, wiewohl sein Anfang schon beginnt, sobald die Erkenntniss desselben im Innern der Wissenschaft gewonnen und von denen, welche zuerst zur Einsicht gelangen, offen verkündet wird. Aber nur von der freien und vollständigen Wissenschaft der Wahrheit kann es überhaupt ausgehen: die Erkenntniss „Wesens" (Gottes) in Allem und aller Dinge in Gott nach ihrem Grundverhältnisse zu einander ist dieser Ausgangspunkt, um auch das rechte Verhältniss im Leben darnach zu gestalten; — Grundlage der „Lebenskunst". Daher ist die erste Aufgabe an die Zeit, die „Wesenlehre" als Gliedbau aller Einzelwissenschaften aufzustellen. Dann wird auch die Ausbildung der Menschheitslehre, der Menschheitsbundlehre, der Philosophie der Geschichte und der Lebenskunstlehre praktisch möglich sein; denn die Erkenntniss muss allmählig in die That überführen. Der Geist dieser neuen Zeit wird sich vorzüglich darin bethätigen, dass jede Individualität, „in der Ueberzeugung, dass die göttliche Wesenheit in ihr sich auf einzige Weise offenbare", zu ihrer völligen Würdigung gelangt. Dann wird zugleich die

---

*) Philosophie der Geschichte S. 353 – 373. Vgl. S. 434 – 441.

Lebensbildung nach dem Gesetze der organischen Seligkeit n besonnener Lebenskunstweisheit sich vollziehen, indem die i nere Stufenfolge der (praktischen) Ideen genau beacht wird. Dadurch kann allein die Entwicklung eine stetige, gesunde, keinen Zwischenstandpunkt überspringende werden: auch das Gute der Vorzeit wird dabei erhalten, veredelt, neubelebt. — Erst hier endlich ist Gott in sein vollwesentliches Verhältniss zur Menschheit getreten; denn erst dann kommt seine innere Gerechtigkeit völlig zu Tage, und erfüllt ihren Begriff, indem jeder Einzelne und jedes Vereinleben jetzt seinen ganzen Werth durch das Ganze und im Ganzen erhält. „Das Reingute und Gerechte ist überall an sich selbst herzustellen, und zwar ohne sogenannte Entschädigung (z. B. Abkaufung der Frohndienste, der Patrimonialgerichte u. s. w.). Vielmehr könnten die bisher widerrechtlicher Weise Uebervortheilten (z. B. die Leibeignen, Fröhnenden u. s. w.) Entschädigung verlangen. Aber auch diese findet nicht Statt; denn die einzige vernünftige Entschädigung ist in dem hergestellten reinguten und reingerechten Zustande für beide Parteien, — für die zuvor Uebervortheilenden und Uebervortheilten — enthalten". (Vgl. S. 385, mit einer diesen nicht unwichtigen Lehrpunkt näher bestimmenden Anmerkung.)

Die drei höchsten Aufgaben der Menschheit in dem letzten Lebensalter sind demnach zuerst die Vollendung des Menschheitlebens in ihm selbst — der „Menschheitbund" wird realisirt. Sodann wird der innige Verein derselben mit Vernunft, Natur und den höhern Theilmenschheiten in ihr wieder hergestellt: — das magisch unbewusste Verhältniss der Einheit mit der Natur in dem menschheitlichen Vorleben (§. 122) macht einer besonnenen Durchdringung und Beherrschung der Natur durch Wissenschaft Platz. Die Vernunft, indem sie in Allen zum Durchbruch kommt, wird ihr wahrer Vereinigungsgrund, und so können wir auch eine Einung mit den Theilmenschheiten der andern Weltkörper, ja des ganzen Menschheitalles hoffen; wir wissen freilich nicht, durch welche Form der Vermittlung? (S. 394). Endlich ist die höchste und tiefste individuelle Einung mit Gott

möglich geworden; denn in jedem von uns lebt er sich auf individuelle Weise dar: — es ist die „Hochzeit" des Menschheitlebens, indem jedes geistige Dasein seinen Culminationspunkt durch jene Einigung zu erreichen vermag.

Als Probe, wie Krause sich die Zustände der Zukunft näher denkt, führen wir an, dass die Religion dann von allem Satzungsglauben befreit, der Staat jeder „Willkürzwingerei" erledigt sein, die Kunst, zugleich im engsten Bunde mit der Wissenschaft, das Verschönende alles Lebens werden wird: die Ehe reiniget sich von der Zwangbuhlerei im unechten Ehebette, aber sie hört auch auf untrennbar zu sein nach erloschener Liebe; die Ausrottung des Bösen und Schlechten geschieht nicht mehr durch Mord-, Schimpf- und Schandstrafen, sondern alles Schlechte wird auf vernünftigem Wege durch organische Durchbildung des Guten entfernt — „ausgelebiget". *)

Dies nun ist die „Idee des Menschheitbundes", das „Urbild der Menschheit", welches Krause zuerst im klargefassten Begriffe der Welt zu zeigen, damit es von hier aus zur That werde, für seinen Wissenschafts- und Lebensberuf hielt. Er schreibt darüber: „So lebt jetzt die von mir erschaute Idee des Menscheitlebenbundes und des Menschheitbundes in das Leben dieser Theilmenschheit ein, wovon bisher kaum eine dunkle Ahnung zu spüren; wovon auch das Christenthum, so wie das Platonthum eine nur sehr unreine, dunkle Ahnung enthalten. Und so ist es wesentlich, dass in allen einzelnen menschlichen Dingen noch in dieses Menschheitleben neue und höhere Ideen eingelebt werden, wovon in der ganzen Erdvorzeit kaum dunkle Ahnung, ja oft das frechste Widerspiel stattfindet." (S. 477). — Auch an andern Stellen spricht er seine tiefe Ueberzeugung aus, nicht bloss Philosoph oder Wissenschaftsforscher, sondern durch seine Lehre gerade Fortbildner des Menschengeschlechts, Gründer und Beginner einer neuen Weltepoche zu sein. Es ist so leicht als gewöhnlich, solche Behauptungen als Ueberspannung oder Schwärmerei zu verspotten. Dennoch ist nichts sicherer und

*) Phil. der Geschichte S. 373 — 403. Vgl. S. 466.

zuverlässiger, als dass nur durch Ideen die Welt geleitet, die Geschichte gefördert werde: die Erkenntniss der Ideen ist daher auch das wahrhaft Thatbegründende. Da tritt jedoch häufig eine doppelte Ueberschätzung ein: man glaubt, dass nur in systematisch philosophischer Form vorgetragen und gefasst, die Idee zur That überführen könne oder solle, während sie ebenso oft, ja meistentheils, durch den Instinct der Vernunft, aus Noth und Bedürfniss sich ihre Wirkung erstreitet. Noch häufiger glaubt man, und diese Ueberschätzung ist auch Krause'n begegnet, — dass gerade ein bestimmtes System es sein werde, mit welchem jene Wirksamkeit beginne, und dass dessen Anhänger auch die erste Wirkung üben müssen. Es ist tief in den Gesetzen der geistigen Oekonomie begründet, dass dem nicht so sein kann: Betrachtung und gelingende That sind immer an verschiedene Persönlichkeiten vertheilt, und die Praxis nimmt stets den Weg, dass die an das Zufällige der äussern Begebenheiten anknüpft. Krause hat daher Recht, wenn er seinen Ideen eine reiche Zukunft prophezeit, Fichte hat mit gleichem Rechte das Gleiche behauptet; aber beide haben in der Beurtheilung der gegebenen Bedingungen sich getäuscht, wenn sie meinten, dass dies gerade in der Gestalt ihrer Systeme geschehen werde. Die Philosophie schwebt frei befruchtend über den Geistern, und ihr Erwerb muss erst Gemeingut geworden sein, um in einer oft sehr vermittelten Ueberlieferung thatbegründend werden zu können.

124.

Wir haben mit solcher Ausführlichkeit über Krause gehandelt, weil wir überzeugt sind, dass diesem würdigen Denker noch lange nicht sein volles wissenschaftliches Recht in der Gegenwart geworden sei; wesshalb wir die Daten für ein unbefangenes Urtheil über denselben hier niederlegen zu müssen glaubten. Freilich nicht ganz ohne eigene Schuld hat ihn diese Nichtbeachtung oder Misskennung betroffen: sein breit formeller, am Faden unablässiger Begriffsanalysen dahinlaufender Vortrag, welcher eine charakteristische Aehnlichkeit mit Christian Wolffs deutschen philosophischen Schriften verräth, betäubt und ermüdet den

Leser, der sich nach zusammengedrängten durchschlagenden Resultaten sehnt; und wir selbst, wie sehr wir uns bemühten, haben das Schleppende seines Vortrages in der eigenen Darstellung nicht verwischen können. Das gesammte Gedankengebäude Krause's besteht wesentlich nur aus der Analyse weniger Grundideen, die indem sie überall wiederkehren, auch die besondern Gebiete des philosophischen Wissens nur in unbestimmten, formellen Umrissen zeigen, statt ihren Stoff organisirend zu bewältigen und aus ihrem Gehalte das Princip selbst zu bereichern. Als Beispiel davon kann Krause's Ethik dienen, deren treffliche und wahre Grundidee dennoch bis zu bestimmter Ausbildung der einzelnen ethischen Lehren nicht hindurchgedrungen ist. Wie unsere Kritik im Einzelnen zeigte, hat sich nämlich diese Ethik weder zu einer vollständigen Staats- und Rechtslehre ausgebildet, noch auch eine Tugend- und Pflichtenlehre aufgestellt, statt dessen aber nach einer andern Seite hin überflüssig transscendirend von einer Menschheit des All gesprochen und einen Staat dieses All in Aussicht gestellt. Und so bleibt das System, im Widerspruche mit der Breite und Ausführlichkeit seines Vortrages, dennoch nur ein allgemeiner Entwurf, eine Reihe leitender Gesichtspunkte für die Wissenschaft, welchen wir nach unserer Ueberzeugung auf's Vollständigste beitreten, die wir aber fast nirgends bis zur Entscheidung controverser Fragen und zur Schärfe eines zwingenden Endresultates fortschreiten sehen. Dies verleiht jedoch umgekehrt wieder jener Lehre den Charakter einer gewissen Reinheit und idealen Jungfräulichkeit, welche den Kampf mit einem oft widerstrebenden Stoffe unter sich liegen lässt, so dass sie damit etwas besonders Anziehendes, ja Begeisterndes gewinnt, welche Wirkungen nicht ausgeblieben sind.

Darin ist jedoch Alles erschöpft, was sich Tadelndes über jenes System sagen liesse: die leitende Grundidee selbst nämlich ist so wahr und tief, dass wir keinen Anstand nehmen, uneingeschränkter ihr beizutreten, als wir es bei einer der vorhergehenden Lehren vermochten. Um aber ihr ethisches Princip gerecht zu würdigen, ist nöthig auf ihr metaphysisches zurückzugehen.

In der „Grundschauung Wesens", in der Idee Gottes wird der Mittelpunkt aller objectiven Wahrheit, wie auch aller systematischen Gliederung der Wissenschaft bezeichnet. Dies Princip hat nun Krause mit den vorhergehenden Systemen gemein, obgleich hinzuzusetzen ist, dass er mit sicherm Tacte den Punkt bezeichnet hat, wo der einseitige (bloss pantheistische) Begriff der Immanenz Gottes im Endlichen überschritten werden muss: und so deutet er wenigstens auf die Stelle hin, an welcher der Pantheismus wahrhaft zu überwinden sei.*) Er unterscheidet im „Wesen" zwischen der Om-Wesenheit und Ur-Wesenheit desselben: als jene ist Wesen Eins mit der Welt und lebt in Allem sich dar; als diese unterscheidet es selbstbewusst Sich von ihr, und sie von Sich, und im Acte des Selbstbewusstseins Gottes scheint auch Krause den Grund der göttlichen Transscendenz zu finden. Ebenso ist ihm die „Wesensinnigkeit" (das Gottesbewusstsein) der Mittelpunkt des wahren Erkennens, Fühlens und Wollens, und in dem letztern, also gefasst, das Princip der Ethik enthalten. Es ist das Wollen der innern Gerechtigkeit, und erst hier tritt dieser Begriff in seiner Bedeutung hervor. In Gott ist der Ursprung der innern Gerechtigkeit für jedes Wesen: sie stammt aus der gottverliehenen Eigenthümlichkeit desselben und macht sein „Lebwesentliches" aus, welches, von dem Wesen selber nun dargelebt, seine Sittlichkeit wird (§. 112). So ist dieser Begriff an die höchste Idee Gottes angeknüpft, ohne Zweifel mit unbestreitbarer Richtigkeit: das Sittliche ist die eigene innere Natur des menschlichen Willens, das in seinem Darleben „Wesentliche". Das innere und das äussere Recht sind die nähern Bedingungen, welche aus jenem Begriffe des „Lebwesentlichen" für alle Verhältnisse des „Vereinlebens" hervorgehen: aus dem innern Recht ergiebt sich das äussere jedes Wesens, und die fortschreitende Vollendung des Staates besteht darin, sich also zu organisiren,

*) Warum nach unserm Urtheile Krause nur zur Andeutung, nicht aber zur Ausführung dieses Hauptpunktes der ganzen gegenwärtigen Speculation gelangt ist, — um dies Urtheil zu rechtfertigen, muss ich auf den Inhalt meiner „speculativen Theologie" verweisen.

dass jedem Wesen immer mehr dies aus seiner innersten Individualität hervorgehende äussere Recht zu Theil werde.

Seine ganze Ethik ist solcher Gestalt eine Ausführung der „Idee ergänzender Gemeinschaft"; welche er auf die „Idee der Gottinnigkeit" gründet, wie er aus jener wiederum die „Rechtsidee" ableitet. Dies herabsteigende (deducirende) Verhältniss ist das richtige, sofern es auf die erste (metaphysische) Ableitung der praktischen Ideen aus dem höchsten Principe ankommt. Eine „Metaphysik der Sitten" hätte so zu verfahren; und eine solche hat Krause eigentlich gegeben, oder noch bestimmter: seine Leistung ist nach dieser Seite hin die eigentlich verdienstvolle und entscheidende. Wenn es aber darauf ankommt, den gegebenen ethisirbaren Stoff mit den praktischen Ideen zu durchdringen und daraus eine objectiv erschöpfende Tugend- Pflichten- und Güterlehre hervorgehen zu lassen: so kann man nur von dem Unmittelbaren, d. h. dem Untersten, von der Rechtsidee anfangen, und diese mit den beiden höhern ethischen Ideen und Gebieten allmählig aufsteigend sich integriren lassen. Dadurch wird zugleich jener methodische Mangel vollständig erklärt, den wir bei Krause rügen mussten: jenes unablässige Zurückgreifen in das höchste Princip, jene, wenn man so sagen darf, theologisirende Neigung, wie sie Krause mit Schelling theilt, drängt auch bei ihm, wie bei diesem, die scharfe Gliederung und erschöpfende Darstellung des Einzelnen in den Hintergrund zurück. Doch ist von der andern Seite zuzugeben, dass wenn es zuerst der Befestigung eines neuen Principes gilt, eine so universalisirende Darstellung desselben sogar zweckmässig sei. Hat es sich einmal mit Kraft hineingelebt in die wissenschaftliche Denkweise einer Zeit, so ist auch die zweite That der Ausführung sicher zu erwarten.

Desto mehr verdient daher das Krause'sche System zu einer grössern Wirkung und Anerkenntniss zu gelangen, als bisher. Diese wird zwar kaum darin bestehen, dass es in seiner unterscheidenden methodischen Form „eine Schule bilde", wie man dies zu bezeichnen und zu hoffen pflegt, sondern darin, dass seine leitenden Ideen frei gestaltend in die Wissenschaft und in die Be-

trachtung ihrer praktischen Fragen aufgenommen werden, welches ihnen um so eher zu Theil werden kann, als sie bis jetzt wenigstens nicht in die ausschliessenden Schul- und Parteigegensätze verwickelt sind, welchen unser übriges wissenschaftliches Leben auf eine so lähmende Weise verfallen ist.*)

*) Die von uns bei Krause vermisste Ausführung seiner rechtsphilosophischen Principien ist in seinem Geiste von H. Ahrens und E. D. A. Röder versucht worden: (Ahrens cours de droit naturel ou de philosophie du droit. II. édit. Bruxelles 1844; desselben Naturrecht oder die Rechtsphilosophie, deutsch von A. Wirk, Braunschweig 1846; Röder, Grundzüge des Naturrechts, Heidelberg 1846). Beide beschränken sich indess auf dem Umfang des Privatrechtes, d. h. nach ihrer Eintheilung, des Rechtes der Individuen und des Vertrags- und Gesellschaftsrechtes, ohne zur genauern Betrachtung des Staates und seiner verschiedenen Formen aufzusteigen. Ahrens hat dabei besonders den allgemeinen Theil der Rechtsphilosophie und ihre leitenden Grundbegriffe mit Klarheit und Ausführlichkeit abgehandelt; Röder als eigentlicher Rechtskundiger, hat das Verdienst, auf die positiven Rechtsbegriffe genaue kritische Rücksicht genommen zu haben. Beiden ist gemein eine besonders gründliche und ausführliche Behandlung der jetzt so wichtigen Lehre vom Eigenthum und der Kritik der verschiedenen Theorieen darüber. In dieser Beziehung sind beide Werke vor den bisherigen, in Deutschland erschienenen Rechtsphilosophieen sehr auszuzeichnen. —

V.

Friedrich Schleiermacher.

(1768—1834).

125.

In Kant, Fichte, Hegel sind uns einseitige Auffassungen der ethischen Aufgabe begegnet, und ohne uns einer Künstelei schuldig zu machen, dürfen wir behaupten, dass in deren Gesammtheit auch deren Erschöpfung erreicht sei. Wenn wir nämlich das Resultat des Bisherigen zusammenfassen, so ergibt sich, dass Kant die Ethik einseitig vom Pflichtbegriffe, Fichte vom Tugendbegriffe aus behandelte, Hegel sie auf eine, zudem noch unvollständige Güterlehre einschränken wollte. Krause endlich erhob sich zwar mit wissenschaftlicher Klarheit zur höchsten Idee, in welcher Sittlichkeit und Recht, Tugend und Pflicht, Gut des Einzelnen und Güter der Gesellschaft ihre Ausgleichung und gemeinsame Begründung finden; zugleich aber zeigte unsere Kritik, wie wenig ihm gelungen sei, daraus ein vollständiges System der Ethik mit bestimmter Gliederung seiner Theile hervorgehen zu lassen.

In Schleiermacher dagegen finden wir zuerst denjenigen Denker, welcher mit vollem Bewusstsein die Aufgabe der Ethik nach jenen drei Seiten zugleich in's Auge gefasst und zum Systeme ausgebildet hat. Schon in seiner ersten, diesen Untersuchungen gewidmeten Schrift, in der „Kritik der bisherigen

Sittenlehre"*), tritt er mit der durchgreifenden Forderung an die künftige Ethik hervor, dass sie ein Princip haben müsse, aus welchem die drei ethischen Hauptbegriffe des Gutes, der Tugend und der Pflicht gleichmässig abgeleitet werden können, welches aber auch eine solche Behandlung derselben zulasse, dass in jedem die ethische Aufgabe ganz, aber in einer besondern Gestalt, ergänzend die andere, sich darstelle. Auch darin sogleich ist die eigene Ausführung Schleiermacher's neu und eigenthümlich, dass indem er der Lehre vom höchsten Gute einen durchaus bestimmten und erfahrungsmässigen Inhalt gab, auch der Tugend- und Pflichtenlehre dadurch ein realer und zugleich reichbestimmter Gehalt gewonnen wurde, dass, statt der abstracten Idealität jener beiden Begriffe, in der Unmittelbarkeit des geistigen Lebens und seiner Formen eine ausführbare, fassliche Verwirklichung derselben sich ergab. Die Idee der Tugend, der Pflicht lässt sich in die kleinste, nächste, zugänglichste Handlung zusammendrängen. Damit hätte nun, wie es scheint, Schleiermacher sich Hegeln angenähert, wenn nicht gerade hier der tiefste Zwiespalt sie auseinander hielte. Denn eben bei diesem Punkte ist es, wo die Frage nach dem Verhältnisse des Individuellen zum Allgemeinen entscheidend zur Sprache kommt, an welcher wir Hegel scheitern sahen. Auch diese beiden Gesichtspunkte nämlich, den des Allgemeinen und des Individuellen, hat Schleiermacher sogleich vereinigt in's Auge gefasst, und beiden gleichmässig Genüge leisten wollen. Beides muss Aufgabe der Ethik sein, sagt Schleiermacher, und hiermit fassen wir eine Hauptrichtung desselben in den einfachsten Ausdruck zusammen, welche durch die Gesammtheit seines Wirkens hindurch in den mannigfachsten Wendungen sich geltend macht: — die Ethik hat sowohl zu zeigen, wie in der Sittlichkeit und in der Gemeinschaft, welche diese hervorbringt, die falsche Individualität sich aufzehrt, ihre Selbstigkeit als eitel und verkehrt sich aufgeben muss, als umgekehrt, wie in der sittlichen Gemeinschaft

*) „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre": 1803, 1834. Sammtliche Werke III. Abtheilung Bd. I. 1846.

jeder Einzelne erst seine eigentliche Persönlichkeit verwirklichen kann und von der Gemeinschaft gerade seine wahrhafte Eigenthümlichkeit zurückempfängt. Allgemeinheit und Unterscheidung, völliges Sichhingeben an die Gesammtheit und eigenthümliches Verhalten *in* jener Gemeinschaft, individuelle Selbstständigkeit und freiwilliges Aufgehen zur Allgemeinheit — kurz dasjenige, worin jeder Einsichtige die Bedingung und die reifste Frucht aller ächten, humanen Bildung erkennen wird — das hat Schleiermacher zum *wissenschaftlichen Ziele* der Ethik gemacht. Wie auch die weitern Anforderungen lauten mögen, welche die fortschreitende Wissenschaft gegen sein System zu richten hätte: — dies allein schon ist sein bleibendes Verdienst, seine wohlgelungene That. Er hat die Ethik dadurch zu einer Höhe gehoben und ihr einen Geist eingehaucht, welcher sie allein fähig macht, mit Bewusstsein und klarer Einsicht die grossen Aufgaben der Zukunft zu lösen, welche eben in der höchsten Berechtigung der Persönlichkeit, in einer Ethik der Humanität (beide Begriffe bezeichnen in ihrer Tiefe dasselbe) ihren gemeinsamen Ausdruck finden.

Eine solche Ethik stellt nun zunächst nicht lediglich ein allgemeines Ideal hin, in welchem Alle *gleich* sein sollen, und das eben darum unwirklich und ohnmächtig bleibt gegen die Energie individueller Begabung und Neigung, oder wenn es wirklich erreicht würde im Kampfe gegen jene Gewalten, worin die Persönlichkeit nur nivellirt oder unterdrückt, nicht aber zu ungeschwächter Ursprünglichkeit befreit würde. Aber ebenso wenig opfert sie den Begriff der freien Subjectivität, um, wie die Hegel'sche Ethik gethan, den ganzen Nachdruck auf die Seite des allgemeinen, objectiven Willens zu werfen. Das neue Princip der Ethik beruht vielmehr nach jener wie nach dieser Seite hin auf dem Gedanken, dass die klar erkannte und völlig ausgebildete Eigenthümlichkeit des Individuums, sofern sie der Gemeinschaft sich hingibt und nur in ihr sich weiss, eben damit auch *sittlich* sei, wodurch im schlichtesten Berufe mit den unscheinbarsten Thaten, ohne alles Bewusstsein von Maximen und ohne reflectirte Pflichtmässigkeit, das sittliche Ideal auf

ebenso freie, als eigenthümliche Weise wirklich realisi werden kann. Dies hat Schleiermacher im Auge gehabt, wenn er jene beiden Momente verbindend, als Grundlage der ganzen Ethik ausspricht: „Nur dasjenige ist ein vollkommen für sich gesetztes Sittliche, wodurch Gemeinschaft gesetzt wird, welche in anderer Hinsicht Scheidung, oder Scheidung, welche in anderer Hinsicht Gemeinschaft ist".

126.

Hiermit hängt noch ein anderer Gesichtspunkt zusammen, zu welchem Kant nur negativ sich verhielt, der von Hegel dagegen gar nicht beachtet wurde. Die Moral fordert als etwas sich von selbst Verstehendes, im unmittelbaren Bewusstsein Begründetes und darum schlechthin Berechtigtes, die Unterwerfung der Triebe und Neigungen unter den Pflichtbegriff, werde nun dieser nach den verschiedenen Auffassungen des Moralprincips als das der Vernunft Gemässe, oder als Gebot des Gewissens, oder als Wille Gottes u. s. w. bezeichnet. Die doppelte Frage bleibt hier übrig: Warum kann diese Unterwerfung gefordert werden? — Dies heisst zugleich: Woher die innere Nöthigung zu dieser Unterwerfung, zudem noch mit dem Ausdrucke solcher Allgemeinheit, dass wir in das Bewusstsein jedes Andern hinein diese Unterwerfung fordern können und seiner eigenen innern Billigung unserer Anmuthung im Voraus gewiss sind? Der blosse Beweis von der Apriorität der sittlichen Idee, wie Kant ihn gegeben und wie er in jener Thatsache eine neue Bewährung dafür findet, kann zur Aufklärung über das ganze Verhältniss von Trieb und Pflicht nicht hinreichen.

Denn die zweite Frage tritt hinzu: Ist der Trieb, die Neigung das lediglich Unberechtigte? Sind beide bloss im Widerstreite mit der Pflicht zu fassen — bekanntlich endet es bei Kant mit diesem Resultate — oder sind sie ein zufällig Subjectives und an sich Bedeutungsloses, welches mit dem Substantiellen des Geistes und seinen objectiven Thaten in gar keinem innern Verhältnisse steht? Wenn man mit Hegel in dieser Ansicht sich abschliesst, so bleibt Nichts übrig, als es der Will-

kür oder dem **Schicksal** zu überlassen, wie in Jedem, und in Jedem anders, dies Verhältniss sich gestalte. Bis zu welchem Grade soll überhaupt jene Unterwerfung fortgehen? Soll die Verläugnung des Triebes und der Neigung eine **unbedingte** sein, so dass jedes auf persönliches Wohlsein, Besitz, Ehre, Macht gerichtete Bestreben an sich dem Begriffe der Sittlichkeit widerspräche? Die Kantische Schule und die ascetische Moral stimmen darin überein, und jede Sittenlehre, welche den abstracten Pflichtbegriff zu ihrem Principe macht, müsste sich zur gleichen Consequenz bekennen, welche man indess durch laxere Auslegungen zu umgehen sucht. — Oder soll jenes Streben sich nur dem Moralischen **unterordnen** — die gewöhnliche Auskunft einer populären Moral, — indem es **neben** diesem äusserlich beiherläuft und sich in gewisse ehrbare Schranken gehalten, volle Genüge thut, wenigstens niemals sich unmoralischer Mittel bedienen darf? Von allem Andern abgesehen ist hier — der Tod jeder ächten Moral! — dem Willen alle Einheit geraubt und dem Leben der sittliche Mittelpunkt entzogen, innerhalb dessen nichts Gleichgültiges oder kein getheiltes Interesse übrig bleiben kann. Und so wird die wahrhafte Vermittlung eine ganz andere sein müssen, als die nur äusserliche.

Oder endlich — was eben der innern Vermittlung jener beiden sich ewig bekämpfenden Kräfte uns zuführt — ist nicht die vergeistigende Macht des Sittlichen gerade in die Neigung selbst hineinzuverlegen, wodurch der ganze Mensch mit allen seinen unverwüsteten Kräften bewahrt wird, so dass nur Ein Mittelpunkt des Willens, Ein Streben und Ziel alle Regungen seiner Selbstbestimmung durchdringt, dass jeder, seiner Persönlichkeit gemäss und mit seinem Genius versöhnt, seine sittliche Lebensaufgabe auf eine durchaus individuelle Weise löst und eben **darum** auch lösen **kann**? Hiermit eröffnet sich für die Ethik, theoretisch und praktisch erfasst, eine neue, bisher noch nicht gelöste Aufgabe. Im Theoretischen hat sie das Berechtigte, den Keim des Sittlichen in jedem Naturtriebe zu zeigen, und auch bis in die äusserlichen, dem scheinbar Gleichgültigen sich annähernden Lebensverhältnisse hin ihre sittliche Beziehung zu

verfolgen: praktisch wird sie sittliche Lebenskunst und Pädagogik, welche uns lehrt, mit Zartsinn und Gewissenhaftigkeit den Spuren der fremden Natur nachzugehen, überhaupt jedes Verhältniss mit sittlich künstlerischem Geiste zu beurtheilen und fortzubilden. Dann könnte die Ethik erwarten, an der Seite der nun auch durch sie verständlicher, concreter gewordenen Religion, wieder das grosse Bildungsmittel zu werden, welches sie bei den Alten war: sie könnte hoffen, nicht bloss sporadisch und im dunkeln Schoosse des Privatgewissens zu wirken, sondern die allgemeinen Verhältnisse umzugestalten, weil sie alle Theile und Formen des Lebens, auch diejenigen, welche nach den gewöhnlichen Begriffen abstracter Sittlichkeit dieser weit zur Seite liegen, aus dem Einen höchsten Gesichtspunkte der sittlichen Aufgabe zu begreifen vermag.

Es ist nicht zu läugnen, dass die ersten Ansätze zu einer solchen sittlich künstlerischen Lebensauffassung und ästhetischen Würdigung der Individualitäten, gerade der Kantischen rigoristischen Moral gegenüber, von einer Seite her kamen, welche überhaupt gegen die abstracte Begriffsmässigkeit philosophischer Formeln gerichtet war. Jeder erkennt, dass wir namentlich Schiller meinen mit Bestrebungen, wie sie in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes und den verwandten Abhandlungen dargelegt sind. Noch bewusster, plastischer, reichgegliederter hat Göthe diesen Gedanken dargestellt: er macht den didaktischen Faden aus, der sich durch Wilhelm Meisters Lehrjahre, ja durch die Wahlverwandtschaften, am Deutlichsten und Bewusstesten durch die Wanderjahre hindurchzieht. In den letztern wird mit künstlerischer und psychologischer Virtuosität das Sittliche beschränktester, eigenthümlichster Lebensverhältnisse, das Gemeinschaftfördernde sogar eigenthümlicher Liebhabereien dargestellt, und über dem Ganzen schwebt der ernste, ächt sittliche Gedanke bewusster Selbstbeschränkung und „Entsagung." Aber diese ganze Art der Auffassung, diese Detailbeschäftigung mit dem Menschen schien gerade das Unphilosophische zu sein; sie konnte an die ausgetretene Bahn der Popularphilosophie erinnern, während es hiess, an sich mit

Recht, dass die ächte Wissenschaft allgemeine Principien geben solle. Und so blieb in der wissenschaftlichen Ethik, wie in der allgemeinen Bildung diese Lücke, diese Incongruenz zwischen Wissen und Wirklichkeit zurück, welche das Leben freilich weniger empfand, als die Wissenschaft, indem es jenem immer gelingt, sich aus der Fülle der in einander wirkenden Gegensätze in die Totalität wiederherzustellen und durch das Ganze praktisch wenigstens die Gebrechen einseitiger Bildungsrichtungen zu überwinden.

Zu dieser Umgestaltung der Ethik scheint uns nun Schleiermacher den ersten umlenkenden Schritt gethan zu haben: — nicht sowohl dadurch, dass er ihr äusserlich einen grössern Umfang oder eine reichere Ausführung gegeben, als es vor ihm geschehen war, — vielmehr dürfte sogar ein Theil dieses Inhaltes der Psychologie zurückgegeben werden müssen, — sondern aus dem Grunde, weil er der Erste war, die sittliche Bedeutung angeborener Individualität innerhalb der ethischen Allgemeinheit zur Geltung zu bringen. Das Subject ist bei ihm nicht bloss, wie bei Kant, Anfang und Ende des ethischen Processes: es ist aber auch nicht an sich bedeutungsloses Moment im Selbstgebären des Weltgeistes, wie bei Hegel, sondern es ist die individuell organische Gestaltung der Vernunft, in der sie ganz, aber auf eigenthümliche Weise gegenwärtig ist. Beide Momente sind ihm immer beisammen und in Eins gesetzt: ohne den Charakter der Allgemeinheit gibt es kein Vernünftiges, ohne den Charakter der Besonderheit kein Natürliches. Der ethische Process fordert aber überall und in jeder Geistesrichtung, in jedem Berufe, in jeder Handlung, diese Einigung des Vernünftigen und Natürlichen, worin — und dies ist eben das Ethische — das Vernünftige auf durchaus eigenthümliche, „unübertragbare" Weise sich der unmittelbaren Gegenwart eingebiert, umgekehrt das Sinnliche, Unmittelbare vom Geiste durchdrungen, „ethisirt" wird.

Dies eigentlich ist der leitende Grundgedanke aller ethischen Untersuchungen Schleiermacher's, ja dies enthüllt uns seinen ganzen schriftstellerischen Charakter, indem er selbst in den

Darstellungen, die an das Künstlerische streifen, wie in der „Weihnachtsfeier" und in den „Monologen", nur ethischer Aufgaben sich bewusst ist: bis auf den einzelnen Menschen, bis auf die einzelne Situation herab will er jene stete Einigung von Vernunft und aneignender Eigenthümlichkeit darstellen, wodurch die Behandlung sittlicher Lebensverhältnisse zu einer freien, individualisirenden Kunst erhoben wird.

127.

Gehen wir nunmehr auf dasjenige ein, was Schleiermacher für die wissenschaftliche Behandlung der Ethik geleistet: so ist bekannt genug, dass auf sein erstes und einzig grösseres Werk über Ethik: „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre", seiner ursprünglichen Absicht nach ein ebenso ausführlicher Ausbau derselben in einem systematischem Werke folgen sollte: dies ist nie erschienen. An dessen Stelle hat er innerhalb eines bedeutenden Zeitraumes (1819—1830) einzelne Abhandlungen geschrieben, welche theils die ethischen Hauptbegriffe erörtern (über den Tugend- und Pflichtbegriff, über den Begriff des Erlaubten, über den Begriff des höchsten Gutes, über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz), theils seine Grundansicht von besondern Seiten oder in speciellen Anwendungen zeigen: (über die verschiedenen Staatsformen, über den Beruf des Staates zur Erziehung, über die verschiedenen Gestalten der Staatsvertheidigung, über den Begriff des grossen Mannes, über Platon's Ansicht von der Ausübung der Heilkunst: selbst seine Abhandlung über den Begriff der Hermeneutik u. A. steht mit ethischen Aufgaben in entfernterer Verbindung.) Eben so bekannt ist seine Aeusserung gegen das Ende seines Lebens, dass er durch jene „Grundlinien" und durch diese Abhandlungen das Wesentliche für die philosophische Ethik geleistet zu haben glaube, indem sich Jeder aus ihnen das System und die genauern Bestimmungen selber zu entwerfen im Stande sein werde.*)

So würden wir nach Schleiermacher's eigener Weisung auf

*) A. Schweizer in der Vorrede zu Schleiermacher's System der Sittenlehre S. IX.

die Abhandlungen als die Hauptquelle unserer Darstellung zurückkommen müssen. Dennoch zeigt sich bei genauerer Erwägung das Unzureichende derselben nicht nur desshalb, wie schon Twesten in seiner Vorrede zu Schleiermacher's „Grundriss der philosophischen Ethik" bemerkte, weil nach ihnen der Umfang von Schleiermacher's Ideen, nur unvollständig und unausgeführt gewonnen werden könnte, sondern zugleich und weit mehr noch darum, weil jene Quellen nicht genügen, um die Principien selber in ihrem innern Zusammenhange mit den andern, sei es metaphysischen, sei es psychologischen Prämissen kennen zu lernen, welche der Ethik erst im Ganzen der Philosophie ihre Festigkeit geben, da sie ja auch von Schleiermacher nicht als philosophische Anfangswissenschaft betrachtet wird. Die beiden Aufsätze „über den Tugend- und Pflichtbegriff" stellen zwar diese beiden Begriffe nach ihren Hauptbestimmungen fest. Auch wird ihre Stellung im ganzen Systeme der ethischen Begriffe deutlich genug angegeben: aber ihr Zusammenhang mit dem allgemeinen Principe kommt nur ungenügend zur Sprache. Die Abhandlung „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" charakterisirt am Ausführlichsten die allgemeine ethische Grundanschauung, indem sie zeigt, wie der angenommene Gegensatz von Natur- und Sittengesetz auf dem höhern Standpunkte ungültig werde, wie beide auf dem Gebiete der menschlichen Freiheit dergestalt zusammenfallen, dass aus der gesund und vollkommen entwickelten Natur gerade dasjenige hervorgehe, was für die Reflexion aus der Vernunft ein Gebot sei. Aber die ganze Darstellung ist vorzugsweise kritisch und wie auch in den andern Abhandlungen, wesentlich heuristisch: sie entwickelt besonders am Gegensatze mit dem Kantischen kategorischen Imperativ die Nothwendigkeit eines umfassenderen Begriffes des Sittlichen und erst am Schlusse erhebt sie sich zu der Forderung einer höhern Form der Sittenlehre, welche zwar schon der platonischen Construction deutlich zu Grunde liege, aber dort nicht zur vollkommnen Entfaltung gediehen sei.*) — Die beiden

*) Schleiermacher phil. und vermischte Schriften II. S. 416. 417.

Abhandlungen „über das höchste Gut" ferner geben in klarer und fasslicher Uebersicht die Hauptbegriffe des ganzen Systemes an, und man kann sie als die beste einleitende Orientirung über den ganzen Zusammenhang desselben betrachten. Aber wie schwankend erscheinen gerade hier die einzelnen Bestimmungen; wie manches Wesentliche lässt der Verfasser ausdrücklich unentschieden (vgl. z. B. S. 474); wie sehr wird Anderes, dessen die Ethik nach ihrem unterscheidenden Charakter gar nicht entbehren kann, in den Schatten gestellt, und wie fehlt überhaupt die scharfe Abscheidung zwischen Anthropologischem und Ethischem! Wenn endlich in der letzten Abhandlung, die in diesen Umkreis gehört, „über den Begriff des Erlaubten", gezeigt wird, wie Alles, was man in dieses Gebiet ziehen kann, streng gesichtet und theils in ein von der Vernunft wirklich Gefordertes, theils in ein der Natur wirklich Zuwiderlaufendes aufgelöst werden müsse: so zeigt sich bei dieser wahren und ächt ethischen Auffassung zwar von Neuem der universellere Geist, zu welchem Schleiermacher die Ethik zu erheben wusste; aber auch hier erscheinen die Principien weder schärfer abgegränzt, noch lässt sich sagen, dass auch nach dem Einzelnen hin jeder Zweifel, jede Möglichkeit einer praktischen Collision durch sie getilgt wäre. Dasselbe, was ethisch keineswegs als erlaubt erscheint, kann allgemein betrachtet ein der Natur Angemessenes sein. Hier fehlen daher noch Zwischenbestimmungen.

Ueberblicken wir nun im Zusammenhange was durch jene Abhandlungen geleistet ist, so lässt sich nicht verkennen, dass hier die Ethik in dem ganzen Umfange, den ihr Schleiermacher zu geben gedachte, deutlich und bestimmt umschrieben sei. Zweifelhaft dagegen bleibt der innere systematische Zusammenhang der Theile; ebenso hinterlassen sie, um des oben bezeichneten Charakters der Darstellung willen, der sich stärker oder schwächer auf alle diese Abhandlungen erstreckt, mehr den Eindruck von Vorstudien zur Ethik, als dass sie auf ein im Hintergrunde liegendes, bereits vollendetes und scharfgegliedertes System derselben hindeuteten. Desswegen wird man um sein Urtheil abzuschliessen zu den systematischen Darstellungen hingedrängt

welche wir in seinen Vorlesungen besitzen; diese werden daher auch hier unsere Hauptquelle bleiben. Wenn sich jedoch im Verlaufe der Untersuchung auch bei diesen finden sollte, dass dieselben Zweifel über die Gültigkeit des Principes und über die Gränze des Resultates übrig bleiben: so können wir die Vermuthung nicht unterdrücken, dass keinesweges bloss ein Zufall, sondern eine vielleicht sehr eindringende und scharfe Selbstprüfung Schleiermacher abgehalten habe, mit seiner Ethik in streng systematischer Form hervorzutreten. Gerade als anregende Untersuchung, als heuristische Grundanschauung aufgenommen in den weitern Verlauf der Wissenschaft und auch in ihren scharfsinnigen Einzelbestimmungen gleich Leuchtkugeln vorausgesendet in die schwierigsten und verwickeltsten Gebiete derselben, wirkt sie am Entschiedensten und Fruchtbarsten. So gedenken wir sie aufzufassen.

128.

Aus seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre" ist nur dasjenige hierherzuziehen, was sie Normatives über die wissenschaftliche Gestaltung der Ethik enthält, und was Schleiermacher, nach der allgemeinen Gliederung derselben in seinen Vorlesungen zu urtheilen, niemals zurückgenommen hat. Es lässt sich auf drei Hauptbestimmungen zurückführen. Zuerst muss das Princip der Ethik aus einer andern, über ihr stehenden und alle besondern Disciplinen der Philosophie gemeinsam begründenden höchsten Wissenschaft abgeleitet werden*): — es ist die Dialektik. Sodann muss aus dieser sich ein höchstes Princip ergeben, durch welches untergeordnete Begriffe und Begriffsreihen begründet werden können, und zwar dergestalt, dass, wenn die untergeordneten Begriffe auch unabhängig von der Idee gegeben sind, sie ihre Stelle im System nur durch reine Ableitung aus der Idee erhalten können.**) Ferner muss dies Princip solcher Art sein, dass ebensowohl die drei ethischen

*) „Grundlinien zu einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" in den Werken zur Philosophie Bd. I. S. 17 — 36.

**) A. a. O. S. 119 — 125, und sonst im ganzen Werke.

Hauptbegriffe, der Pflicht, der Tugend und der Güter daraus abgeleitet werden können — und zwar dergestalt, dass jeder derselben das ganze Ethische in einer besondern Gestalt darstelle, — als auch dass in einem construirenden Verfahren alles sittliche Thun und Sein müsse erschöpft werden können, durch ein prüfendes Verfahren dagegen für jede gegebene Handlung angezeigt werden müsse, welches ihre bestimmte Stelle sei innerhalb des ganzen ethischen Systemes der Güter und der Pflichten.*) Als Bedingung des wahrhaft systematischen Verfahrens wird endlich behauptet, dass es hierbei nicht sowohl auf das Systematisiren eines mannigfaltigen Stoffes ankomme, der erst in der Erkenntniss zum Systeme werde, sondern vielmehr, dass die Systematik aus dem Gegenstande hervorgehen müsse. Das ethische Reale sei selbst ein Systematisches, wenn es auch erst hervorzubringen sei; desshalb müsse auch die ideale Darstellung desselben nothwendig eine systematische werden.**)

Der Hauptcharakter dieser methodischen Normen ist unverkennbar: sie tragen das Gepräge der Zeitphilosophie an sich, aus welcher jenes Werk hervortrat. „Ableiten“ alles realen Inhaltes einer speculativen Wissenschaft aus einem höchsten Gedanken, der eben darum das Princip derselben ist, — dies war die methodische Maxime der damaligen Philosophie, an deren durchgreifender Richtigkeit nicht gezweifelt wurde und welche Schleiermacher in ihrer Unantastbarkeit vorauszusetzen sich gleichfalls begnügte. Dass er jedoch über die Gültigkeit dieser Maxime bis auf ihre Wurzel und innerste Consequenz sich selber nicht klar wurde, davon zeugt die zuletzt von ihm gegebene tiefe und wichtige Bestimmung, dass nur dadurch die Ethik systematisch werden könne, indem sie ideale Darstellung eines an sich systematischen Inhalts sei. Hierin liegt die weitere Consequenz, dass es einer vermeintlich apriorischen, aus der Form unsers Denkens geschöpften „Ableitung“ gar nicht mehr bedürfe: nicht durch diese Ableitung wird der Inhalt ein

*) S. 68 — 78.
**) S. 257 — 261.

systematischer; er ist es ja schon, und wir haben nur seine gegebene Systematicität (das in ihm liegende Apriori) zu enthüllen. Ebenso wenig kann nunmehr das „Princip" als ein höchstes und schon fertiges vorangestellt werden, um aus ihm allen Inhalt durch Ableitung herauszuziehen: das Princip ist nur in seinem ganzen Inhalte gegenwärtig und ergibt sich erst aus der vollständigen Erkenntniss desselben; es kann daher wesentlich nur Resultat sein der ganzen durchgeführten, das „Reale" zur „idealen Darstellung" erhebenden Wissenschaft.

Wenn sich daher auch ergeben wird, dass Schleiermacher in der wissenschaftlichen Form seiner Ethik, wie sie wenigstens in den nachgelassenen Vorlesungen vor uns liegt, seinen eigenen methodischen Maximen nicht vollständig nachgekommen ist, dass er namentlich die „Ableitung" des concreten Inhalts aus dem abstracten Anfangsbegriffe theils gar nicht versucht hat, theils der Versuch ihm mislungen ist: so läge darin für uns nach dem eben Gesagten noch kein Grund gegen die objective Wahrheit des Inhalts, über welche besonders und in jedem einzelnem Falle unabhängig von jenen formellen Gründen zu entscheiden sein wird. Dem methodischen Maassstabe jedoch wird sich Schleiermacher nicht entziehen können, dass wir fragen, wie weit bei ihm jene objective Systematik des ethischen Inhalts zur Klarheit gediehen sei, in welcher er mit Recht das innere Kriterium der Wahrheit sieht.

129.

Bei Darstellung der Schleiermacher'schen Ethik in ihren Grundzügen ist sogleich zu erinnern, dass sie mit seiner Dialektik in innigster Beziehung steht und nur durch diese in ihren Voraussetzungen verständlich wird. In welchen Ausdruck er die Aufgabe der Ethik fasste, welchen Umfang er ihr gab, lässt sich weder verstehen, noch nach seinen Gründen vollständig würdigen, ohne von jener allgemein theoretischen Grundlage auszugehen. So sind wir genöthigt, im vorliegenden Falle auf allgemeinere Erörterungen über sein System zurückzugehen, welche dem unmittelbaren Inhalte des gegenwärtigen Werkes zur

Seite liegen. Wir beschränken uns darüber auf das Nothwendige und begnügen uns bei allen diesen Punkten mit kritischen Andeutungen. *)

Jedes besondere Wissen, wie jedes reale Sein, also auch die Systeme desselben, die realen Wissenschaften, stehen unter der Form des Gegensatzes. Die Totalität des Seins als endlichen daher kann nur ausgedrückt werden durch einen einzigen höchsten Gegensatz: sonst gäbe es keine Totalität, sondern ein blosses Aggregat des Endlichen, und das Wissen davon könnte keine Einheit erhalten, sondern bliebe chaotisch. (Jenes „Sonst" enthält, wie man sieht, eine ungenügende Begründung. Wenn das Sein wirklich atomistisch, ein Aggregat von Einzelnheiten, Nichttotalität wäre, so könnte freilich das Wissen auch nicht zur Einheit gelangen, wie begehrt wird: aber ein Widerspruch an sich selbst liegt nicht in beiden Gedanken. Auch die „Dialektik", wie wir nur nebenbei erinnern, hat weit mehr auf das Postulat eines rein Gegensatzlosen im Sein wie im Wissen sich gestützt, als die Realität und Nothwendigkeit dieses Gedankens objectiv begründet.)

Das höchste Wissen ist gar nicht durch Gegensätze bestimmbar, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins; so wie das höchste Sein die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens ist. Das absolute Wissen ist daher der Ausdruck gar keines Gegensatzes, sondern des mit ihm selbst identischen absoluten Seins. Dies die absolute Identität, welche von der Dialektik, nicht von der Ethik zu behandeln ist. Das absolute Wissen ist im wirklichen Bewusstsein kein bestimmtes Wissen, d. h. kein solches, welches auf adäquate Weise in einer Mehrheit von Begriffen oder Sätzen ausgedrückt werden könnte, sondern nur Grund und Quelle alles besondern Wissens (wodurch es sich sehr bestimmt vom Hegel'schen Begriffe desselben unterschei-

*) Vieles, was diese allgemeinen Principien anbetrifft, ist in der Abhandlung des Verfassers: „J. G. Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze" (in der Zeitschrift für Philosophie Bd. XV. S. 125 — 143) bemerkt worden, auf welche wir daher verweisen.

det). Ebenso ist das höchste Sein in keinem Sinne bestimmbar, weil es hierin gegensätzlich werden würde: es ist nur die untheilbare und unvernehmbare Darstellung des ihm gleichen ganzen und höchsten Wissens. Wenn wir ihm einen realen Umfang geben wollten, so sind Beispiele davon: die Welt, als der Inbegriff alles Wirklichen mit Ausschluss des bloss Möglichen, und Gott als die Allmacht, aus der Alles hervorgehen kann mit Ausschluss des Unmöglichen; aber darum sind dies unzureichende, in Widersprüche verwickelnde Ausdrücke des höchsten Seins.*) (Die „Dialektik" hat dies Verhältniss vollständiger durchgeführt: die Idee Gottes ist stets mitgesetzt in allem unsern gegensätzlichen Wissen, welches ohne sie nicht vollzogen werden könnte. Aber sie selbst kann nicht vollzogen werden: Gottes Sein an sich selbst ist nie Gegenstand unsers Erkennens; ebenso wenig tritt er ein in die endlichen Gegensätze der Welt. Seine Idee bleibt ein unvollziehbares Schema, der transscendentale terminus a quo alles Wissens und Seins, wie die Idee der Welt der transscendentale terminus ad quem ist, welchem das Wissen in seinem Realwerden in's Unendliche sich annähert. Desshalb sind die beiden Ideen: Gott und Welt in keinem Sinne als identisch zu setzen; dennoch sind sie Correlata und stehen in unabtrennlichem Verhältnisse zu einander. Bestimmter zu denken aber ist dies Verhältniss durchaus nicht; wir sind nur befugt, es im Allgemeinen als ein „Zusammensein beider" zu bezeichnen. Uns selbst kommt eben daher der transscendentale Grund nur in der relativen Identität des Wollens und Denkens, im Gefühle, zum Bewusstsein.**)

130.

So ist nun nach Schleiermacher das Verhältniss der Dialektik zur Ethik weit mehr das äusserliche einer gegenseitigen Gränzberichtigung, als einer Begründung dieser aus jener, mit Ausnahme derjenigen Sätze, welche die formellen Bedingungen

*) Schleiermacher's Ethik nach Twesten, S. 246 ff.; System der Sittenlehre nach A. Schweizer §. 25—29. §. 33. §. 30.

**) Dialektik, S. 151—168. S. 432 ff.

jeder Wissenschaft betreffen, und die auch für die Ethik durch die Dialektik festzustellen sind, sofern die letztere zugleich allgemeine Methodenlehre ist. Noch weniger wird das Princip der Ethik, die „Vernunft" in ihrem „ursprünglichen Ineinander mit der Natur", aber als „handelnd" auf die letztere, eigentlich abgeleitet aus der Dialektik. Es bleiben dies ganz unbestimmte Heischesätze, die sogar ihren Sinn erst durch ihre Anwendung auf das Einzelne, d. h. aus der Erfahrung, erhalten. — Es kann nur zwei „reale Wissenschaften" geben, unter denen alle untergeordneten Disciplinen eingereiht werden müssen: die Wissenschaft von der Natur und die von der Vernunft. Beide spalten sich aber wieder nach einer doppelten Richtung, indem die Natur sowohl als die Vernunft auf beschauliche (speculative) oder auf erfahrungsmässige Weise aufgefasst werden kann. Dies erzeugt, auf der einen Seite Physik und Naturkunde, auf der andern Ethik und Geschichtskunde.

„Physik" ist die Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Natur, d. h. wie in dem Ineinandersein der Gegensätze das Reale das Handelnde ist und das Ideale das Behandelte. „Ethik" ist die Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft, wie die Vernunft das Handelnde ist und die Natur das Behandelte.

Alles reale Sein aber, gehöre es der Natur oder der Vernunft an, ist schon ein Ineinander von Natur und Vernunft mit dem relativen Uebergewichte der einen oder der andern. Kein Natursein ohne damit bestimmter Ausdruck der Vernunft zu sein, kein Vernunftsein ohne als Natur sich darzustellen. — Aber was ist der Grund der Nothwendigkeit dieses Ineinander? Dieser Hauptsatz der ganzen Schleiermacher'schen Lehre ist durchaus nur Postulat geblieben, indem auch in seiner Dialektik die methodische Forderung, die Gegensätze zu vermitteln, nur auf die Voraussetzung zurückgeführt wird, sie seien real vermittelt und mit irgend einem Ueberwiegen der Natur oder der Vernunft wirklich ineinander gesetzt. Wichtig ist diese Erinnerung besonders dadurch, indem hiernach schon vorläufig sich zeigt, wie bei der Annahme eines solchen ur-

sprünglichen und ruhenden Ineinanderseins beider, der Begriff eines besondern „Handelns“ des Einen auf das Andere, hier also der Vernunft auf die Natur, worin das Grundkriterium alles Ethischen bestehen soll, ein durchaus überflüssiger werde und vollends schwer sich ausgleichen lasse mit dem weitern Fundamentalsatze Schleiermacher's: „dass Ethik zu keiner Zeit besser sei als Physik“!

Wie dem vorerst auch sei, feststeht, dass die Ethik nach dieser Auffassung die gesammte Lehre vom Geiste enthalten müsste, wie dies auch im Allgemeinen wenigstens der sonstigen Anordnung des Schleiermacher'schen Systemes entspricht, und noch mehr dem Vorbilde der Alten, welchem Schleiermacher unstreitig folgte, wenn er die gesammte Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik theilte. Diese freilich zogen die Betrachtung der menschlichen Seele und des Bewusstseins zur Physik herüber. Anders, wie es zunächst scheint, müsste sich darüber Schleiermacher erklären, so gewiss die Physik ihm nur „das Ueberwiegen des Realen“ und das „Handeln der Natur auf das Ideale“ umfassen soll, dessen entgegengesetzte Richtung gerade im Geiste und Bewusstsein gesetzt ist. Und hier entsteht sogleich die erste Schwierigkeit.

Auf welche Seite nämlich müsste ihm Psychologie und Logik fallen? Wir fragen nicht nach dem Factischen; denn hiernach hat Schleiermacher die Logik dem „technischen oder formalen Theile“ seiner Dialektik überwiesen, grosse Abschnitte der Psychologie, wie die Lehre vom Denken, Wollen und Fühlen gleichfalls der Dialektik einverleibt, Anderes daraus der Ethik überlassen: wir fragen nach der Consequenz des Principes. — Diese Frage hat Schleiermacher sich selbst vorgelegt und bis in die letzten Jahre seines Forschens Schwierigkeit gefunden, eine durchgreifende Antwort darauf zu finden, oder was damit zusammenfällt und für uns das Wichtigste ist — der Ethik selbst damit eine feste Begränzung zu geben. In den letzten Aufzeichnungen über Ethik v. J. 1831 (1834 starb Schleiermacher) findet sich folgende Betrachtung: (Ethik nach Schweizer S. 37): „Die Erklärung der Ethik als Wissen um das ge-

sammte Thun des Geistigen wäre zu weit, weil Logik und Psychologie auch darunter gehören würden. Die Psychologie entspricht der Naturlehre und Naturbeschreibung, ist also (?) empirisches Wissen um das Thun des Geistigen. Die Logik ist, empirisch behandelt, zur Psychologie gehörig; speculativ behandelt gehört sie, nur mit Ausnahme des Transscendenten" (was die Dialektik behandelt) „auf die Naturseite, weil sie die Theorie des Bewusstseins ist. Die Psychologie aber erschöpft die empirische Seite nicht, sondern das thut die Geschichtskunde. Sittenlehre ist also speculatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur". (Nach einer frühern, dem Systeme selbst eingereihten Erklärung in §. 87 soll Anthropologie, welche er in physische und psychische trennt, als empirische Beschreibung der menschlichen Natur, Logik, als empirische Beschreibung des intellectuellen Processes, den Gegensatz zwischen Physik und Ethik vermitteln, „als beiden angehörig sein auf verschiedene Weise".)

Hier ergeben sich nun schwer auszugleichende Widersprüche, die wir nur desshalb herausheben, um zu zeigen, dass nicht nur für diesen Begriff der Ethik nach Aussen hin eine Verschiebbarkeit der Gränzen übrig bleibe, sondern wie dadurch weit mehr noch nach Innen, in der Behandlung ihrer Aufgabe, eine Unbestimmtheit geblieben sei, welche sich in allen Theilen derselben erkennen lässt. Abschliessend aber dürfen wir über das Verhältniss, das Schleiermacher zwischen Anthropologie und Ethik festgesetzt, freilich erst dann urtheilen, wenn seine Vorlesungen über Psychologie erschienen sind.

131.

Wir lassen hier bei Seite, dass Schleiermacher eine andere als eine bloss empirische Behandlung des psychologischen Inhaltes entweder nicht zu kennen oder nicht anerkennen zu wollen scheint. Wichtiger ist, dass selbst darin, ob die Psychologie auf die Seite der Natur oder die des Geistes fallen müsse, welches also ihr näheres oder ferneres Verhältniss zur Ethik sei, ein merkwürdiges Schwanken bei Schleiermacher sich offenbart. Nach §. 87 ist Anthropologie in physische und psy-

chische abzutheilen; als solche „vermittelt" sie den Gegensatz zwischen Physik und Ethik und „ist beiden angehörig auf verschiedene Weise". Wie ist dies anders zu deuten, als in dem ganz sachgemässen Sinne, dass die physische Anthropologie der Physik, die psychische der Ethik zuzuweisen sei, indem der immanente Uebergang zum Geiste, den in der Wirklichkeit der Mensch vollzieht, auch im Gange und Verhältnisse der Wissenschaft sich abspiegeln müsse? Ganz anders erklärt sich §. 50 darüber, in Verbindung mit seiner ganzen Theorie von „Bewusstsein". Die Gesammtheit aller Gegensätze unter der Potenz des Dinglichen (Realen) nennen wir Natur, des Geistigen die Vernunft. Das Bewusstsein aber ist im Geiste selbst die dingliche Seite desselben; es hat den empirischen Werth, dass alles wirkliche Bewusstsein auf einer Affection beruht, „wobei es einerlei ist, ob wir die Sinne zum Dinglichen rechnen oder zum Geistigen". Das geistige Sein, insofern kein Dingliches auf dasselbe wirkt (ihm Gegenstände bringt, die das Bewusstsein von demselben hervorrufen), ist ein blosses Schauen, leer, weil ohne gegenständliches Bewusstsein. So erklärt sich von hier aus, wie Schleiermacher geneigt sein konnte, die Psychologie, „weil sie Theorie des Bewusstseins ist", auf die Naturseite zu stellen und aus der Ethik, wie er sie fasst, hinauszuweisen, denn sie drückt mehr „ein Handeln des Dinglichen auf das Geistige" aus, als das umgekehrte Handeln, dessen Betrachtung der Ethik zufällt. Somit schiene von dieser Seite die Trennung gerechtfertigt und Schleiermacher's eigener Vorschlag zurückgewiesen, die „psychische" Anthropologie der Ethik anzureihen. Er würde dagegen der antiken Anordnung folgen.

Nun aber findet sich die ebenso entschiedene, als mit dem ganzen Systeme Schleiermacher's genau verwebte Erklärung (§. 46. 47) ein: „Der höchste Gegensatz, unter dem uns alle andern Begriffe vorschweben, ist der des dinglichen und des geistigen Seins. Das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, d. h. gewusstes, ist die Natur. Das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als geistiges, d. h. als wissendes, ist die Vernunft". — Ethik aber ist, laut vernommener Definition, Darstellung der Ver-

nunft, wie sie das Handelnde ist auf die Natur. Dass Schleiermacher aber auch darin, die Natur in's Bewusstsein zu erheben, denkend sie zu bewältigen, ein „Handeln“ der Vernunft anerkenne, ist nach den Verhandlungen der „Dialektik“ über Form und Methode der Erkenntniss gar nicht zu bezweifeln. Und so müssen wir dennoch alles dergleichen unter die Aufgaben der Ethik rechnen, wenn diesem nicht wieder die häsitirende Schlussbetrachtung entgegenstände (§. 61 Anmerk. S. 37): die Ethik „als das Wissen um das gesammte Thun des Geistigen“ (nach Schleiermacher's Prämissen die einzig consequente Auffassung dieser Wissenschaft!) „wäre zu weit, weil dann Logik und Psychologie auch darunter gehören würden.“

Dergestalt umhergeworfen zwischen drei verschiedenen Erklärungen, welche ebenso unter sich, als mit dem ganzen Princip dieser Philosophie schwer vereinbar sind, werden wir auf den tiefer liegenden Grund dieses Schwankens hingewiesen. Es ist derselbe, der auch die Ethik in ihrer Ausführung mit einem kaum zu verbergenden Mangel behaftet zeigt. In der „Vernunft“ selber ist eine doppelte Richtung zu unterscheiden, welche man längst als die theoretische und die praktische, als den Gegensatz von Erkennen und Wollen u. dgl. bezeichnet hat. Jenes Theoretische fasst nun Schleiermacher zugleich als das „Dingliche“: — mit Recht, wenn er diesen Gegensatz in den Geist, in die Vernunft selber setzen würde. Statt dessen lässt er, durch den Begriff des Dinglichen veranlasst, diesen untergeordneten Gegensatz halb unwillkürlich mit dem ganz allgemeinen des Dinglichen und Geistigen überhaupt zusammenfliessen; und so kommt ihm das Bewusstsein und Denken auf die „Naturseite“ zu stehen, der geistigen Seite der „Vernunft“ gegenüber, welche nun allein und ganz von der Ethik repräsentirt wird. Hiermit ist der Begriff der Vernunft ebenso unvollständig gefasst, als die Aufgabe der Ethik schwankend geworden. Was heisst „Handeln“ der Vernunft auf die Natur? Ist nicht auch die theoretische, wissenschaftbildende Thätigkeit, die künstlerische Darstellung ein solches „Handeln der Vernunft“ auf die Natur, nicht allein die freie Selbstbestimmung durch den

handelnden Willen? Und wenn dies sogar die ausdrückliche Lehre Schleiermacher's ist, folgt nicht weiter daraus, dass auch jene Grundeintheilung verändert, berichtigt werden müsse? Im Geiste, in der „Vernunft" selber, ist eine Naturseite, wozu der Wille als Naturell und Trieb ohne Zweifel gehört, und eine Seite freier Entwicklung (durch „Handeln auf die Natur", auch auf die eigene geistige Natur), wozu das freierkennende Denken und die künstlerische Darstellung nicht minder zu rechnen ist, wie das praktische Handeln. Und dieser letztere Begriff ist es, der Schleiermachern eigentlich durch die mannigfaltigen Verwirrungen, die sich uns darboten, als der verborgen orientirende Gedanke vorgeschwebt hat. Ethik ist ihm die vollständige Lehre von diesem „Handeln" der Vernunft auf die Natur, auf die Natur in uns und ausser uns. Erst durch diesen Gedanken ist es möglich, alle jene widerstreitenden Erklärungen, die wir vernommen, unter einen haltbaren Gesichtspunkt zu vereinigen.

Hätte aber Schleiermacher diesen Gedanken mit Klarheit verfolgt, so wären ihm auch die erwähnten Schwierigkeiten über die Stellung der „Anthrologie" von selber verschwunden, und er hätte zugleich — was noch wichtiger ist — seine Ethik von der unbestimmten und schwankenden Stellung befreit, welche sie jetzt bei ihm hat. Dass nämlich die „Naturseite" unsers Geistes unmöglich der Ethik, folgerichtig aber ebensowenig auch der Physik oder der Dialektik zu betrachten obliege, musste Schleiermacher sich sagen; und so hätte er auch sich nicht mehr überreden können, dass der Ethik die Selbstständigkeit zukomme, welche er ihr beilegt, dass sie namentlich keiner Psychologie bedürfe. Einleuchten muss nämlich nunmehr, dass dasjenige der Psychologie ausschliesslich zufalle, was Natur, Gegebenes in unserm Geiste ist, dasjenige dagegen ausschliesslich der Ethik zukomme, was der Wille in dieser Gegebenheit hervorbringt, endlich dass die Psychologie der Ethik insoweit begleitend zur Seite bleiben müsse, als doch auch die freie Umbildung des Geistes gewisse feste Formen des Bewusstseins hervorbringt und in bestimmten psychologischen Zuständen

sich niederschlägt, deren Betrachtung die Psychologie daher an die aller übrigen anzureihen hat.

Dies, was das äussere Verhältniss dieser Wissenschaften betrifft; aber damit hätte zugleich noch ein tieferes inneres Versäumniss in Schleiermacher's Ethik seine Erledigung gefunden. Hätte er jene „Naturseite“ des Geistes, das Naturell und die Triebe, auf welche die Vernunft eben zu „handeln“ hat, in ihrer Specialität in's Auge gefasst und an einem vollständigen Systeme der Triebe (einer Aufgabe der Psychologie, nicht der Ethik) die ethischen Bestimmungen nachgewiesen, welche jeden eingeborenen Trieb mit dem Sittlichen vermitteln, ihn „ethisirbar“ machen — wie dies der innerste Geist seiner Ethik fordert, da ja nach ihr jedes ethische Handeln ein „ursprüngliches Ineinander“ von Natur und Vernunft voraussetzt: — dann wäre er nicht nur über jenen abstracten und vieldeutigen Begriff eines „Handelns der Vernunft auf die Natur“ gleich Anfangs zu eigentlich ethischen Bestimmungen desselben hinausgelangt, sondern er hätte auch für die Lehre von den „Gütern“ eine erschöpfende wissenschaftliche Grundlage erhalten, welche er jetzt nur durch Berufung auf einzelne empirische Thatsachen der Anthropologie und Geschichte (durchaus entgegen dem methodischen Principe, welches er sich selbst vorgeschrieben, vgl. §. 128) zu begründen vermag. *)

132.

Dieser Mangel einer ausgeführten Lehre vom subjectiven Geiste, zur Unterlage und bewussten Beziehung für die Ethik, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir auf ihre einzelnen Bestimmungen eingehen. Das Ethische derselben verchwimmt völlig unterschiedslos mit dem bloss Anthropologischen und Psychologischen.

Indem alles Hervorgehen des Besondern im Sein aus dem Allgemeinen von Schleiermacher unbestimmt genug ein „Handeln“ des Allgemeinen genannt wird, so hat die Ethik das

*) S. Ethik nach Twesten S. 122—178, wo empirisches Material und ethische Bestimmungen darüber unaufhörlich ineinanderlaufen.

Handeln der Vernunft auf die Natur als das eines Allgemeinen auf ein Besonderes zu betrachten. Diesem entspricht ein „Leiden" der Natur. Aber vorauszusetzen ist immer dabei ein ursprüngliches Ineinandersein von beiden, weil sonst auch jenes relative Handeln und Leiden nicht möglich wäre. Vollständiger bezeichnet ist daher die Ethik der Ausdruck eines immer schon angefangenen und nie vollendeten Handelns der Vernunft auf die Natur, einer sowohl der Stärke nach fortschreitenden als im Umfange sich ausbreitenden Vereinigung, eines Naturwerdens der Vernunft oder eines Vernunftwerdens der Natur. Nur daher auf dem Wege zu dieser Verwirklichung kann die Ethik als besondere Wissenschaft hervortreten, während „in ihrer Vollendung die Ethik Physik wäre". „Die Ethik ist daher zu keiner Zeit besser, als die Physik". — Was sie darzustellen hat, ist also eine „Reihe", deren jedes Glied besteht aus schon gewordener und noch nicht gewordener Einigung von Vernunft und Natur, und deren Exponent ein Zunehmen des einen Factor und ein Abnehmen des andern ausdrückt. Die Reihe beginnt mit dem menschlichen Organismus, als einem Theile der allgemeinen Natur, in welchem aber eine Einigung mit der Vernunft schon gegeben ist.*)

Dies Ineinandersein ist jedoch in jeder Gestalt auf ein noch früheres zurückzuführen, indem nirgends reine Natur, nirgends reine Vernunft angetroffen wird. Da die Natur auf der nächstniedrigeren Stufe dieses Ineinanderseins die thierische ist: so ist also die Grundanschauung der Ethik die der menschlichen Natur als einer solchen, in welcher nichts rein Animalisches aufzuzeigen ist. Dies ursprüngliche Gesetztsein der Vernunft in der menschlichen Natur ist „ihr Eingesenktsein in die Receptivität dieser Natur, als Verstand, und in die Spontaneität dieser Natur, als Wille".

In dem relativen Gegensatze von Natur und Vernunft tritt die Natur auf der positiven Seite auf als Organ und als Sym-

*) Sittenlehre nach Schweizer, §. 75. ff. Ethik nach Twesten S. 247 ff. §. 28—34. §. 39. 41.

bol für die Vernunft, welches nur zwei verschiedene Ansichten derselben Sache sind, auf der negativen als Aufgabe, d. i. als roher Stoff. Das ursprüngliche ethische Gesetztsein der Vernunft als Verstand und Wille in einer ursprünglichen organischen und symbolischen Natur ist „ihr Gesetztsein in den menschlichen Einzelwesen".

Der ethische Process besteht darin, jenes ursprüngliche Ineinandersein von Seite der Vernunft zu steigern und so weit fortzusetzen, „bis der rohe Stoff als Minimum verschwindet". Der ethische Process ist nicht vollendet, als indem „die ganze Natur vermittelst der menschlichen der Vernunft organisch und symbolisch angeeignet ist, und das Leben der Einzelwesen ist kein Leben für sie selbst, sondern für die Totalität der Vernunft und die Totalität der Natur". Im Letztern liegt, wie nun weiter gezeigt wird, das Kriterium des Sittlichen und des Nichtsittlichen, in welchem Sinne nämlich das menschliche Individuum sein Verhältniss zur Totalität begreift. Der Endpunkt des sittlichen Processes ist „die Versittlichung der in Zeit und Raum ganzen irdischen Natur". Aber auch dieser Endpunkt ist nur so zu denken, dass das ursprünglich Gegebene immer darin bleibt, d. h. dass in allem sittlich Gewordenen noch von der Vernunft unabhängig gegebene Natur vorhanden ist.*)

Dies in wesentlicher Vollständigkeit die Principien von Schleiermacher's Ethik. Aber eben aus ihnen erhellt, dass in diesen Bestimmungen das specifisch Ethische gerade vermisst werde, indem es eine stetige „Reihe" bilden soll mit Vorgängen, welche auf der Stufe bloss physiologischer Processe stehen. Wir übergehen, wie unbestimmt überhaupt der Gegensatz von Vernunft und Natur bleibe, eben desshalb weil doch zwischen beiden zugleich „an sich" kein Gegensatz sein soll: — Schuld der ganzen wissenschaftlichen Methode, nur den Parallelismus der Unterschiede zu verfolgen, überhaupt

*) Ethik nach Twesten §. 67–81. S. 253 ff. Sittenlehre nach Schweizer, §. 101 mit den Anmerkungen.

alle Begriffe nur durch Antithesen zu bestimmen, was bekanntlich den innern positiven Gehalt derselben ganz unberührt lässt. Man hat neuerdings Schleiermacher's Methode nach ihrer Eigenthümlichkeit als architektonische bezeichnen zu müssen geglaubt. Charakteristischer wäre es vielleicht, sie die parallelisirende und antithetisirende zu nennen.

Entscheidend dagegen über die Ungenüge dieses Princips ist die Betrachtung, dass Ethisches erst da beginnt, wo eine bewusste Willensrichtung gegeben ist, dass diese allein den Unterschied von Sittlichem und Nichtsittlichem hervorbringt. Ueberhaupt daher: nicht der Inhalt oder Erfolg eines gewissen „Handelns der Vernunft", wodurch etwa „die Natur", die äussere oder die innere, „Symbol oder Organ dieser Vernunft würde", — nichts dergleichen auf die Materie des Handelns sich Beziehendes enthält den Grund, wodurch dasselbe zum ethischen würde, sondern der darin sich offenbarende Wille, die „Absicht" oder „Gesinnung" stempelt es dazu, so dass es sogar nicht zum wirklichen Handeln zu kommen braucht, dass der rein innerlich bleibende Wille, die Gesinnung, für sich den Charakter des Sittlichen darstellen kann. Mit einem Worte: das Ethische liegt gar nicht im blossen „Handeln der Vernunft auf die Natur", sondern im begleitenden Willensact von genau bestimmtem Charakter. Ebenso die Bedeutung, die ein gewisses sittliches Gut hat, besteht nicht in der objectiven Beschaffenheit desselben, welche etwa auch durch ein blindes Organisiren der Vernunft mittelst blosser Naturvorgänge entstehen könnte, sondern darin, dass es lediglich durch einen auf gewisse Weise bestimmten Willen hervorgebracht werde, um sittliches Gut zu sein; und der Nachweis davon macht eben die Ableitung und Begriffsbestimmung jedes sittlichen Gutes aus. Dies geht soweit, dass Jeder zugibt, derselbe Inhalt eines gewissen Handelns könne sittlich sein oder nicht sittlich, je nach dem Charakter des darin sich bethätigenden Willens.

Dies Grundkriterium des Sittlichen hat nun Schleiermacher nicht sowohl in Abrede gestellt — das vermöchte Niemand, der überhaupt nur über den specifischen Charakter der Sittlichkeit

reflectirt — als nur in den Hintergrund gedrängt bei der Begriffsbestimmung des Ethischen und bei der Abgränzung seines Gebietes. Desshalb fliesst ihm das Ethische unaufhörlich mit Psychologischem, ja Naturphilosophischem zusammen; desshalb sieht er sich zu der bedenklich erscheinenden Paradoxie genöthigt, zu behaupten, der Gegensatz von Gut und Böse falle ausserhalb der Ethik, weil er den eigentlichen Quell von beiden, den Willen, nicht als Princip des Ethischen anerkennt.*) Aus

*) Vgl. „Sittenlehre" nach Schweizer §. 91 und 92 (S. 52—54), mit den Zusätzen und der Note des Herausgebers. Twesten (Vorrede zum „Grundrisse der Ethik" S. X. XI) deutet an, dass Schleiermacher über diesen Punkt seines Forschens sich nie vollständig befriedigt habe. Sehr möglich; nur ist zu bemerken, dass in der Consequenz seiner Theorie, wie Schleiermacher selbst sie darstellt, nicht die geringste Veranlassung zu einer solchen Vermuthung liegt. Nach jener gab es für ihn so wenig, wie für Spinosa, einen objectiven Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, sondern nur, wie er auch ausdrücklich es behauptet, eine graduelle Steigerung des mehr oder mindern Organisirtseins der Natur durch die Vernunft, welche von uns „empirisch geschichtlich" als gut oder als böse beurtheilt wird. Hat also Schleiermacher wirklich an dieser Auffassung in seinen spätern Jahren kein Genüge mehr gefunden, — die von Schweizer zusammengestellten Aeusserungen aus den verschiedenen Redactionen der Ethik deuten nicht mit Entschiedenheit darauf: — so würde die Tragweite dieses Zweifels viel tiefer reichen, als Twesten meint. Jene Ansicht über das Böse bei Schleiermacher ist weder aus Mangel an Klarheit über den Grundgedanken, noch aus einer inconsequenten Auffassung seines Princips hervorgegangen. Hat er demnach später sie dennoch bezweifelt oder verworfen: so deutet dies auf ein in ihm aufdämmerndes Bewusstsein über die Ungenüge des ganzen Princips; und es ist charakteristisch, dass bei einem redlichen und gründlichen Forscher solche Zweifel gerade an den praktischen Aussenenden der Untersuchung sich ankündigen und da unaufhörlich in Unruhe setzen, während man freilich sich nicht immer bekennt, dass sie nicht da, sondern weit höher, im Principe selber, ihren eigentlichen Ursprung und Sitz haben! — Was die Sache selbst betrifft, so ist der in allen jenen Erklärungen übereinstimmend hindurchgehende Grundgedanke Schleiermacher's so zu bezeichnen: Da es keine positive Gegenvernunft geben kann, was auf einen an sich undenkbaren „manichäischen Dualismus" hinausführen würde, so ist Alles, was da geworden ist, nur zu betrachten als ein bestimmter, mehr oder minder vollkommner Ausdruck eines Vernunftwerdens der Natur. Das ist der Begriff des Guten: „gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist, also im Aufgehen" (Verschwinden) „der Gegensätze" (von Gut und Böse). Ihm gegenüber ist das Böse nur ein relatives Nochnichtgewordensein der Vernunft, ein Verschwindendes, indem jener Gegensatz allmählig durch das Naturwerden der Vernunft

demselben Grunde gibt es für ihn keinen Unterschied zwischen Freiheit und Nothwendigkeit; denn ihm ist alles Ethische nur ein objectives Handeln der Vernunft auf die Natur, dessen Anfang er schon in der blinden Weisheit der organischen Natur finden kann und wirklich findet. Nach solchen Prämissen musste freilich der eigentliche Begriff des Ethischen sich verdunkeln, oder er konnte nur nachträglich, als Nebenbestimmung des Pflichtbegriffes, sich einstellen, wie dies bei Schleiermacher wirklich geschieht. (Vgl. §. 150.)

133.

So ist nun zuvörderst in jenem Begriffe der Vernunft und ihres „Handelns“ auf die Natur der Unterschied übersprungen

---

selber sich aufhebt. „Indem also die Sittenlehre das Handeln der Vernunft als ein Mannigfaltiges auseinanderlegt: so ist sie ein immer sich erneuerndes Setzen und Aufheben des Gegensatzes von Gut und Böse“ (§. 92, mit den Erläuterungen). Daraus wird auch eine zweite Stelle der Schleiermacher'schen Ethik verständlich (§. 287. S. 317. 318), wo er „von der Kirche“ sprechend die Entstehung des religiösen Bewusstseins an dem Gegensatze des Guten und Bösen erläutert. Das Böse ist „das Heraustreten aus der Identität der Vernunft und der Organisation“ (Natur), „wenn die Gemeinschaft subjectiv nur auf die Organisation bezogen wird“. Dies ist im „subjectiven Erkennen“ Sichbeschränken auf Lust und Unlust, als Denkungsart Egoismus, in der Reflexion eingestanden Eudamonismus. Das Gute umgekehrt ist „das Beziehen des abgeschlossenen Daseins auf das Ganze, auf die Welt“. Dies ist nun zugleich Religion, als „Streben nach der Wiedervereinigung mit dem All“ u. s. w.

Gegen jene Unterscheidung in ihrer Allgemeinheit ist nun gar nichts einzuwenden; aber sie reicht nicht bis dahin, wo der eigentliche Gegensatz zwischen sittlich Gutem und Bösem entsteht. Die Schleiermacher'schen Sätze betreffen nur den Unterschied von Gut und Nichtgut, Vernunftvollkommen und Unvollkommen, und wenn man auch den Gegensatz von sittlich Gut und Böse darauf zurückführen will, so mag man es; dann aber betrachtet man ihn bloss abstract oder metaphysisch, d. h. eben nicht ethisch; und so ist die Auffassung desselben bei Schleiermacher durchaus entscheidend für den gesammten Standpunkt seiner Ethik, wie er oben von uns bezeichnet worden ist. Dessbalb war es nöthig, genauer auf den Beweis dafür einzugehen. Der wahre Gegensatz des sittlichen und widersittlichen (guten und bösen) Willens entscheidet sich überhaupt erst auf der Stufe des (selbstbewussten) „Charakters“: das „Naturell“ ist das sittlich Neutrale. Auch schon dessbalb, weil Schleiermacher die Lehre vom Charakter, im Unterschiede vom Naturell, niemals ausgebildet hat, musste daher auch jener Gegensatz in seiner Eigentlichkeit ihm fern bleiben!

zwischen der objectiven, blindwirkenden Vernunft, welche allerdings, aber allein, „in der Natur gefunden wird“, und der in den Willen eintretenden, selbstbewussten, innerhalb deren allein das Gebiet der Ethik fallen kann. Die letztere Vernunft ist es, die zunächst und ganz im Allgemeinen freie Zwecke in der Natur setzt, gleichgültig ob sie sittliche seien oder nicht. Aber selbst diese freie Zwecksetzung, welche wir noch keinesweges ein „Ethisiren“ der Natur nennen könnten, hat nichts gemein mit jenem blindorganisirenden Wirken der Vernunft in der Natur und ist durchaus nicht in eine „Reihe“ mit demselben zu stellen, wie Schleiermacher thut; noch viel weniger lässt sich die eigentlich sittliche Zwecksetzung damit in eine „stetige“ Reihe bringen und etwa nur als den Gipfel ansehen jener schon in der Natur waltenden, blinden Vernunftthätigkeit. Wird dieser dreifache Unterschied zu vollem Bewusstsein gebracht, wie er es muss, wenn von Ethischem in eigentlicher Bedeutung die Rede sein soll (§. 132): so wird es falsch, in diesem Betrachte zu sagen, „dass die Ethik kein Handeln darstelle, wodurch die Vernunft in die Natur hereinkomme, sondern nur ein solches, wodurch sie gesteigert werde“. Diese Vernunft (die frei und die sittlich frei zwecksetzende) kommt allerdings erst durch geistiges und ethisches Handeln hinein in die Natur.

Ebenso falsch wird daher auch das zweite Schleiermachersche Axiom: dass die Ethik in ihrer Vollendung Physik werde, und dass sie zu keiner Zeit besser sei als diese. — In keinem Sinne ist das Wirken des ethischen Willens auf die Natur, der unmittelbaren, blindwirkenden Thätigkeit der Vernunft in der Natur gleichzustellen: Ethik kann weder in ihrem Anfange, noch in ihrer Vollendung „Physik werden“. (Was Schleiermacher in anderm richtigern Sinne mit diesem Satze in Verbindung bringt, werden wir nicht ermangeln nachzutragen.) Ebenso sind der sittliche Wille und die sittlichen Ideen niemals dadurch „naturgleich“ geworden, dass beide die Form des Objectiven annehmen. Die Natur ist auch als objective Vernunft ihrem Begriffe nach immer dieselbe: der in sich zurückkehrende, sich selbst gleichbleibende (schlechthin imperfectible)

Process. Das sittliche Universum erneuert und steigert sich stets innerhalb seiner festen Formen; es besteht nur durch diese stetige, aus Freiheit stammende Selbsterneuerung, und ist nur als ein schlechthin perfectibeles zu denken. Die Ethik demnach, indem sie dies immer höhere Geist-, nicht Naturwerden des freien Geistes durch sich selbst betrachtet, ist jederzeit „besser als die Physik".

Ebenso unbestimmt oder zweideutig bleiben, aus dem gleichen Grunde, die übrigen Fundamentalbegriffe der Schleiermacher'schen Ethik. Schon der erste Satz, aus welchem alle übrigen Bestimmungen fliessen: dass die Vernunft nur insofern sittlich auf die Natur zu handeln vermöge, als eine ursprüngliche Einheit zwischen beiden vorauszusetzen sei, indem immer schon ein vorausgehendes Organisirtsein der Natur durch die Vernunft stattfinde (Sittenlehre nach Schweizer §. 82—84), welches auf unmittelbare Weise in der menschlichen Natur als Gattung verwirklicht sei (die daher als der „Anfangspunkt" für das ethische Verfahren bezeichnet wird; §. 99): — schon dieser Satz ist nur wahr im allerabstractesten Sinne, auf einem Standpunkte, für welchen es noch keine Ethik gibt. Man kann metaphysisch von einer Identität der Vernunft und Natur, des Idealen und Realen reden, weil im tiefsten (metaphysischen) Sinne Grund von Allem die absolute sich objectivirende Vernunft ist, und wir sehen in jener Grundauffassung Schleiermacher's nur seine Verwandtschaft mit der Identitätslehre. Schreitet man aber von da zur Betrachtung des Wirklichen fort, so ist der Unterschied jenes an sich Identischen gefordert, während mit so allgemeinen Sätzen für die Ethik gar nichts gewonnen ist, ausser etwa das missliche Verhältniss, dass die dürftige Wahrheit von jenem „Alleinen" der Vernunft die Täuschung erregen kann, auch die ethischen Unterschiede darauf zurückführen zu können. Schleiermacher hätte sich mit diesen Begriffen nur wenig über die Unbestimmtheit des Stoischen Princips erhoben, indem er, wie diese Lehre gethan, weil die Natur die Objectivität der Vernunft, des λόγος ist, ebenso gut auf Stoische Weise das Sittliche bezeichnen könnte, als das der

Natur gemässe Leben (τὸ τῇ φύσει ὁμολογουμενῶς ζῆν), wie als das Handeln der Vernunft auf die Natur.*) Aus gleichem Grunde kann, von diesem Standpunkte der Identität von Natur und Vernunft betrachtet, alles ethische Handeln umgekehrt als ein Freiwerden, Sichentwickeln der in der Natur liegenden Vernunft betrachtet, und die Ethik als eine fortgesetzte, nur gesteigerte Physik gefasst werden, und das physische Organisirtsein als Anfangspunkt des ethischen Verfahrens; indem bei so identischen Begriffen der Ausgangspunkt für jede der beiden Wissenschaften ein gleichgültiger, die Begränzung derselben völlig unbestimmt geworden ist. Ein eigenthümliches Gebiet für die Ethik ist hier noch gar nicht vorhanden.

134.

Diese innere Unbestimmtheit begleitet nun auch die folgenden Hauptbegriffe über Gut, Tugend, Pflicht. Dieselben sind nicht an sich als falsch zu bezeichnen; nur fehlt ihnen, was sie zu eigenthümlich ethischen macht, indem sie von diesem Deductionsprincipe aus, welches den ethischen Process überall nur als Steigerung des physischen betrachtet**), unmöglich anders ausfallen konnten. Der ethische Gehalt muss stillschweigend in sie hineingelegt werden; aber er kann es auch, sofern das allgemeinste Fundament für die ethischen Begriffe hier gelegt ist. Dies ergibt sich, wenn wir der Schleiermacher'schen Deduction von Gut, Tugend und Pflicht näher treten.

Jenes Vereintsein der Vernunft und der Natur durch Handeln der erstern auf die letztere kann man aus drei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Zuerst zeigt es sich als eine Mannigfaltigkeit von Gütern. Gut nämlich (im Unterschiede

---

*) Was Schleiermacher selbst über das Stoische Princip erinnert (Anmerk. I. zu §. 110 der Schweizer'schen Sittenlehre), bestätigt das im Text Gesagte, indem die dort angedeutete Differenz nur eine unwesentliche ist.

**) Diesen Gedanken hat Schleiermacher besonders in seiner Abhandlung: „über das Verhältniss von Natur- und Sittengesetz" (Phil. Schriften Bd. II. S. 412—417) und in der ersten: „über den Begriff des höchsten Gutes" (Ebendaselbst S. 462 ff.) bis in's Einzelne durchgeführt.

von den aus dem Bereiche der Ethik herauszuweisenden Begriffen von Gut und Böse; vgl. §. 91 a.) heisst in Schleiermacher's Sittenlehre jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur, jedes Organisirtwerden eines bestimmten Theils der an sich mannigfaltigen Natur durch die an sich einfache Vernunft. So erzeugt sich eine Mannigfaltigkeit von Gütern, in deren jedem die Vernunft als Kraftsein (Beseelung), die Natur als Masse (Erscheinung) gegenwärtig ist (§. 102—106. §. 110). Hierüber wiederholen wir das schon Erinnerte. Demgemäss bezöge sich nämlich der Begriff des „Gutes" gar nicht auf eigenthümliche Objecte, sondern ginge aus einer eigenthümlichen Betrachtungsweise derselben hervor. Speculativ, nicht bloss empirisch, die Natur erkannt, lässt sie sich in ihrer Gesammtheit, wie in ihren einzelnen Erscheinungen, als Organisirtes durch die ihr immanente Vernunft (Kunstwerk, *κόσμος*), d. h. als eine Reihe von „Gütern" betrachten: sie naturphilosophisch construiren hiesse daher sie ethisch betrachten und so meint es auch Schleiermacher alles Ernstes (vgl. §. 111 b.). Hier fehlt aber gerade die specifische Bedeutung des sittlichen Gutes.

Zweitens zeigt sich jenes Vereintsein als eine Mannigfaltigkeit von Tugenden. Diese bestehen in den verschiedenen Arten, wie die Vernunft als Kraft der Natur inwohnt. Die Vereinzelung derselben entsteht theils durch die mannigfaltigen Verrichtungen der Natur, theils durch die mannigfaltigen Einwohnungen der Vernunft. So gewiss es aber beides gibt, ebenso gewiss gibt es Vielheit der Tugenden. Es würde daraus folgen, dass jedem eigenthümlichen Naturwesen, als Organisirtem durch die (All-) Vernunft, eine eigenthümliche „Tugend" innewohnt. Die Kraft und Wirksamkeit der Vernunft in der menschlichen Natur als Persönlichkeit wird aber von Schleiermacher in specielleren Sinne Tugend genannt, deren Betrachtung die Sittenlehre in dieser Form zur Tugendlehre macht (§. 111). Es braucht wiederum nicht gezeigt zu werden, dass selbst dem letztern Begriffe das specifisch Ethische fehlt: Tugend (Tüchtigkeit) ist jedes „Kraftsein" der Vernunft in der menschlichen Natur, nicht bloss oder ausschliesslich — was eben ihr ethi-

ethischer Begriff wäre — das Kraftsein des sittlichen Willens in ihr.

Drittens zeigt sich jene Einheit als ein Mannigfaltiges von Pflichten, sofern es verschiedene Verfahrungsarten gibt, wie die Thätigkeit der Vernunft sich auf das Besondere richten und darin zugleich eine allgemeine, auf das Ganze gerichtete bleiben kann. Pflicht heisst die Action der Vernunft, die auf der Einen Seite in der Beschränktheit des Einzelnen gesetzt ist, auf der andern aber darin das Handeln der ganzen mit der Natur geeinten Vernunft darstellt (§. 112). Sicherlich ist dies eine wahre und wichtige Bestimmung am Pflichtbegriffe; oder vielmehr der richtige Ausgangspunkt zu einer solchen, und es bleibt eines der wesentlichsten Verdienste Schleiermacher's für die wissenschaftliche Begründung der Ethik, diesen Moment in den Vordergrund gestellt zu haben. Dennoch lässt sich auch hier nicht verbergen, dass innerhalb jener allgemeinen und wahren Bestimmung gerade das sittliche Moment vermisst wird, woraus erst der vollständige Begriff der Pflicht resultirt. Ein consequent vernünftiges Handeln, welches bis in die individuellste That herab sich des Ganzen bewusst bleibt, auf die kraftvollste oder die künstlerischeste Weise in das Einzelne die Macht und die Bedeutung des Allgemeinen hineinlegt, ist gleichfalls „eine Action der Vernunft, die in der Beschränktheit des Einzelnen das Handeln der ganzen mit der Natur geeinten Vernunft darstellen" kann, aber noch kein pflichtmässiges Handeln; denn auch hier fehlt die Bestimmung, dass erst der sittliche Wille es ist, der die einzelne Handlung auf das Allgemeine der Gesinnung beziehend und in dem Zusammenhange eines besondern sittlichen Gutes begreifend, sie dadurch zur pflichtmässigen macht.

Consequent und richtig ist es übrigens, wenn Schleiermacher von hier aus zeigt, wie die Sittenlehre unter jedem der drei Gesichtspunkte der Güter, der Tugenden und der Pflichten eine relative Totalität habe, in jedem Theile ihre Aufgabe vollständig löse, aber nur auf eigenthümliche, durch die andern Seiten zu ergänzende Weise. Die Güterlehre geht auf das reine

Ineinandersein von Vernunft und Natur, die Tugend- und Pflichtenlehre auf den beziehungsweisen Gegensatz eines Allgemeinen und Besondern in dem ethischen Processe, welcher die Güter hervorbringt. Die Tugend ist darin das Allgemeine, Erzeugende, die hervorbringende Kraft; die Pflicht das Besondere, Erzeugtwerdende; das gemeinschaftlich Hervorgebrachte ist das Gut (§. 118. Vgl. Kritik der Sittenlehre S. 169). Alle drei Formen sind natürlich immer zugleich; nur in verschiedenem Verhältniss wurde im Alterthum vorherrschend höchstes Gut und Tugendlehre, in der neuern Zeit Tugend- und Pflichtenlehre hervorgezogen (§. 121).

135.

Die Güterlehre (Lehre vom höchsten Gute), als die dem höchsten Wissen nächste und selbstständig ähnlichste, muss den beiden andern vorangehen (§. 122). Das höchste Gut steht (nach §. 119) der Weltweisheit zunächst, somit aber auch dem Transscendenten oder Absoluten, dessen reale Exposition jene ist. Pflichtenlehre steht am nächsten dem kritischen Verfahren, dem Zurückgehen der Wissenschaft in's Leben; mithin ist diese die letzte in der Reihe und die Tugendlehre kommt in die Mitte. —

Diese Anordnung und Aufeinanderfolge der Theile der Ethik ist von Schleiermacher beständig festgehalten worden. Die angeführten Gründe können uns jedoch nicht von ihrer Richtigkeit überzeugen; dennoch geben wir zu, dass dieselbe dem vorzugsweise objectiven oder physiologischen Charakter der Schleiermacher'schen Ethik entspricht. Eine eigentliche Sittenlehre jedoch kann die Güter niemals bloss betrachten als vorhandene Objectivitäten, als ein Seiendes und Ruhendes, sondern als ein Hervorgebrachtes und Hervorzubringendes, als Inhalt und Erzeugniss der sittlichen Gesinnung (Tugend) durch einzelne Handlungen (Pflichten) innerhalb der freien Gemeinschaft, wodurch die also hervorgebrachten Formen der Gemeinschaft eben sittliche Güter werden. Jedes frei Gesetzte ist ein Gut, sofern es durch sittliche Gesinnung gesetzt wird; — ist es nicht,

sofern nicht: der objective Inhalt entscheidet nicht allein. So bedingt die sachgemässe Entwicklung des ethischen Processes vielmehr die umgekehrte Folge der Theile. Und auch factisch legt die Schleiermacher'sche Behandlung derselben davon Zeugniss ab: in der Tugend- und Pflichtenlehre hat er nirgends nöthig gefunden auf die Güterlehre speciellen Bezug zu nehmen. Sie zeigen sich von selbst in ihrer gänzlichen Unabhängigkeit von jener. Dagegen wird sich ergeben, wie umgekehrt die fehlende Bestimmung des sittlichen Willens (im Tugend- und Pflichtbegriffe) seiner Güterlehre den eigentlich ethischen Charakter entzogen hat. Auf die andere richtige Folge der drei Theile schien jedoch ihn selber die Auffassung des Begriffes der „Güter" zu führen, welche sein älteres Werk, die „Kritik der Sittenlehre" (S. 165 ff.) gibt: hier werden die Güter durchaus als „das hervorgebrachte Dritte" zu der „hervorbringenden Kraft" (der Tugend) und zur „Handlung des Hervorbringens" (der Pflicht) bezeichnet, ihre Betrachtung und Ableitung müsste also das Letzte sein in der Anordnung der Wissenschaft. In dieser Folge wird sie auch unser System darlegen.

136.

Wir charakterisiren nunmehr die Güterlehre in ihren Grundzügen.

Der ethische Process beginnt von dem ursprünglichen Ineinandersein der Vernunft und Natur in dem menschlichen Wesen als Gattung, begleitet das ganze Dasein des Menschengeschlechts auf der Erde, bildet dessen Geschichte in der Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft auf alle irdische Natur, und zeigt als das Anzustrebende die vollendete Einigung beider, welche aber niemals erreicht wird. Hier macht sich sogleich nun der Gegensatz zwischen der organisirenden (anbildenden) und der symbolisirenden (bezeichnenden) Vernunftthätigkeit geltend.

Das Handeln der Vernunft auf die Natur setzt diese zum Organ, Werkzeug ihres Processes herab: dies ist organisirendes Handeln. Aber ein solches setzt das ursprüngliche

Geeinigtsein beider schon voraus, und so sind wir nicht im Stande einen ersten Anfang zu bezeichnen, wo beide noch aus einander wären. Auf jeder Stufe des sittlichen Processes daher findet sich Angeerbtes und durch eigene Thätigkeit sittlich Errungenes. Zwischen jenen beiden Gränzen des sittlichen Seins ist die organisirende Thätigkeit daher die steigende Spannung zwischen der ursprünglich geeinigten und der erst anzueignenden Natur und zugleich die werdende Aufhebung des relativen Gegensatzes zwischen beiden. Je weniger noch von einem Vernunftpunkt (Individuum) aus organisirt ist, desto schwächer ist die Unterscheidung von Ich und Nichtich (Vernunft und Natur), welche wir daher im thierischen Bewusstsein als ganz chaotisch setzen müssen. Die Aufhebung nimmt zu, je weiter sich die Einigung von allen organisirenden Punkten weiter verbreitet. Aber vollendet kann sie niemals werden der Ausdehnung nach, weil sie auch der Genauigkeit nach niemals vollendet ist, so gewiss auch am menschlichen Leibe immer noch Unorganisirtes oder minder Organisirtes übrig bleibt. („Bei den Thieren gibt es keine Uebung für die Gattung; in ihnen ist völlige Uebereinstimmung zwischen der Organisation und der äussern Natur. Also beginnt der Gegensatz erst im Menschen, ganz aufgehoben ist er aber nur im unerreichbaren Endpunkte": §. 148. z. S. 107).

Und so lässt sich auch nur minder genau sagen, dass die immer schon gegebene organisirte Natur der menschliche Leib, die nie vollständig zu organisirende der Erdkörper sei: denn auch ausser dem Leibe ist schon Organisirtes gegeben — Luft und Licht sind ebenso wohl Organe vor aller sittlichen Thätigkeit, als Lunge und Auge — und auch am Leibe findet sich noch Nichtorganisirtes, wenn auch bis in das Unwillkürlichste hinein noch die Vernunftthätigkeit wirken kann. Endlich ist selbst am Erdkörper die Gränze jener Thätigkeit nicht gegeben; „denn es müssen immer auch Kräfte und Einflüsse anderer Weltkörper in diese Thätigkeit mit aufgenommen werden, da der Erdkörper nur im Zusammensein mit ihnen gegeben ist, und alles Leben auf ihm dies Zusammensein aus-

drückt".*) Schleiermacher kann mit Letzterm nur den physikalischen Einfluss von Sonne und Mond auf die Erde meinen, welcher auch somatisch und psychisch in den Menschen sich fortsetzt und so sein gesammtes Sein mitbedingt. Dadurch zeigt sich aber eben, dass wir mit diesen „Grundzügen" über die organisirende Thätigkeit der Vernunft im Menschen (§. 145) am Anfange einer Anthropologie, keineswegs jedoch einer Ethik stehen. —

Das höchste Gut, als Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter, lässt eben damit keinen besondern Ausdruck zu, sondern es kann nur ausgedrückt werden „in der Gemeinschaft aller höhern Güter" (— woher hier diese Unterscheidung? —), „wie sie von einem jeden Gute aus auf eigenthümliche Weise erscheinen kann". Aelteste Vorstellung des höchsten Gutes ist die des Ebenbildes Gottes, der Herrschaft des Menschen über die Erde. Sie ist nur möglich in absoluter Gemeinschaft. In der neuern Zeit ist es gefasst worden unter der Idee einer vollkommnen Cultur. Die bürgerlichen Menschen haben die gesammte Sittlichkeit unter dem Charakter der Gesetzlichkeit fassen wollen; mit Recht, denn ohne Gemeinschaft ist eine solche nicht möglich: — aber die Individualität darf dabei nicht vergessen werden. Die künstlerischen Menschen haben sie unter dem Charakter der unbeschränkten Eigenthümlichkeit darstellen wollen, — gleichfalls mit Recht, denn wo Organ fehlt, bleibt Lückenhaftes und die Gemeinschaft unvollständig (§. 141). Diese treffliche Stelle, welche ganz die Virtuosität Schleiermacher's bewährt, die verschiedensten, scheinbar entlegensten Gesichtspunkte im höchsten Begriffe parallelisirend zusammenzufassen, setzt demungeachtet nur voraus die Ethisirbarkeit aller einzelnen Güter oder Naturorganisationen, wodurch sie zur Gemeinschaft der höchsten Güter zusammenwachsen: sie zeigt nicht, worin die Ethisirbarkeit bestehe; denn sie bleibt nur bei dem Parallelis-

*) Sittenlehre nach Schweizer §. 129—149. Vgl. die weitern Erläuterungen Schleiermacher's in der zweiten Abhandlung: „über den Begriff des höchsten Gutes" (Phil. Schriften II. S. 476 ff.).

mus der „Gesetzlichkeit“ und „der unbeschränkten Eigenthümlichkeit“, als gleichmässig berechtigter, stehen, ohne zu zeigen, wie beide nur der verschiedene Ausdruck derselben ethischen Grundidee sind (der Idee ergänzender Gemeinschaft, als Wohlwollens und als Vollkommenheit).

137.

Indem die Natur jedoch durch organisirende Thätigkeit umgebildet wird, muss die Vernunft darin erkennbar sein, d. h. das zum Organ Gewordene ist zugleich Symbol der Vernunft und das Handeln der Vernunft, indem es diese Erkennbarkeit ihrem Organe aufdrückt, ist das symbolisirende (bezeichnende) Handeln. Jedes Organ daher ist zugleich Symbol der Vernunft und umgekehrt; aber auch von der symbolisirenden Vernunft gilt es, was von der organisirenden, dass kein absolut erster Anfang aufzufinden, noch ihr Ende zu erreichen ist. Es muss überall ein System solcher Symbole gegeben sein, aus welchen die höhere symbolisirende (sittliche) Thätigkeit sich entwickelt. Das ursprüngliche Symbol des Menschen ist seine Gestalt, weil jedes Symbol ein Aeusseres zu einem Innern sein muss. Die physische und psychische Seite der menschlichen Natur sind ursprünglich sowohl Symbol als Organ der Vernunft; aber überwiegend ist die psychische als System des Bewusstseins Symbol, die physische als System der Wirkungen nach Aussen Organ.

Die Symbolisirung der Natur ist immer im Werden begriffen. Diese aber ist bedingt durch Willkür (Selbstthätigkeit) und Reiz (Empfänglichkeit). Wo der Gegensatz beider (im Bewusstsein) noch nicht bestimmt heraustritt, da ist thierische Verworrenheit, nicht menschliche Klarheit. Jedes Bewusstsein, als „sittlich“, muss entstanden sein aus Reiz und Willkür. Jedes bestimmte Bewusstsein erscheint daher in seiner Vollendung als das Werk der Willkür, allein auch hier müssen wir immer zurückgehen auf einen frühern Moment des veranlassenden Reizes. Die Willkür ist daher der eigenthümlich menschliche Factor im Werden der Lebensthätigkeiten, der Reiz der gemeinsame thie-

rische Wir setzen im Thiere keinen bestimmten Unterschied zwischen Gefühl und Wahrnehmung, durch welchen der Mensch erst sich selbst ein Ich wird und das Ausser ihm eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen, in welcher doppelten Reihe des Selbstbewusstseins und des objectiven Wissens der Dinge der Process des Erkennens beginnt, aus der Masse des Unverstandenen das Verstehbare auszusondern und immer mehr in Verstandenes umzusetzen. Denken wir uns die symbolisirende Thätigkeit vollendet, so ist das Nichtverstandene verschwunden; also ist die Thätigkeit auch in ihren sittlichen Schranken die allmählige Aufhebung desselben.

So wie unterhalb des sittlichen Gebietes der Gegensatz von Reiz und Willkür nicht heraustritt (im Thiere z. B.): so müssten wir ihn auch aufgehoben denken, wenn der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft selbst aufgehoben wäre. „Das Ende wäre aber dieses, wenn die gesammte Vernunft sich manifestirte in der gesammten Natur, so dass alle Vernunft erkannt würde und alle irdische Natur in diese Kundmachung einginge".*) —

Die symbolisirende Vernunft, deren Wesen nach Schleiermacher nicht sowohl im Processe des Bewusstwerdens überhaupt, als darin besteht, die Vernunft in der zu ihrem Symbol gewordenen Natur zu erkennen — (beides Wohlzuunterscheidende ist in Schleiermacher's Darstellung nicht bestimmt genug gesondert, wie denn überhaupt ein Schwanken in diesem ganzen Theile der Lehre sich kaum verkennen lässt; das Klarste, aber auch Kürzeste darüber enthält die von uns in der Note angeführte Stelle der Abhandlung „über das höchste Gut") — die symbolisirende Vernunft gehört gewiss zu den Bedingungen des ethischen Processes, im Sinne wie Schleiermacher ihn fasst (vgl. im Folgenden §. 143). Die Möglichkeit der organisirenden Aufgabe überhaupt beruht darauf, dass es Vernunftthätigkeiten gebe, durch welche die Vernunft sich erkennbar macht. Sie werden Anknüpfungspunkte auch für die sittliche Gemeinschaft. So die

*) Sittenlehre §. 145 ff. §. 151 — 153. Dazu die Abhandlung: „über den Begriff des höchsten Gutes" a. a. O. S. 477.

menschliche Gestalt, weiterhin die Sprache, überhaupt jede Form bewusster, zweckmässiger Thätigkeit, alles Dies dient zu Bedingungen für eigentlich sittliche Aufgaben und ist darum zugleich „Symbol" der Vernunft. Wie jedoch das speciell Sittliche sich daran anschliesse und zugleich davon sich unterscheide, ist wiederum nicht nachgewiesen; und zwar um so weniger, als Schleiermacher auch hier bis auf die ersten Elemente, die Entstehung des Bewusstseins „aus Reiz und Willkür" zurückgeht, und darin schon die Anfänge des „Sittlichen" erblickt. Es versteht sich: nur in menschlich bewusstem Dasein, nicht in thierischer Verworrenheit, ist überhaupt Sittliches möglich, sei es als symbolisirendes oder als organisirendes Thun: aber in jenes schon den Anfang des sittlichen Processes zu verlegen, oder den „Process des Bewusstseins" zugleich als sittlichen zu bezeichnen, macht das Sittliche ganz nur zu einem allgemein psychologischen Hergange und raubt ihm den Grundcharakter der Willensentscheidung. Auch von dieser Seite daher lässt Schleiermacher's Ethik ihre Abgränzung vermissen.

138.

Indem die menschliche Natur in einer Vielheit von Einzelwesen („Vernunftpunkten") sich darstellt — ein Lehnsatz aus der Anthropologie und näher dann ein Fichte'scher Ausdruck: — so kann das Sein der Vernunft in dieser Natur nur durch sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen vollständig werden. (Hier würde mithin das eigentlich Sittliche abgeleitet!) Jedes Einzelwesen aber, als ein für sich gesetztes Ineinander von Vernunft und Natur, ist selbst nur Organ und Symbol, ist mithin nur insofern sittlich, „inwiefern in ihm und von ihm aus für die Vernunft überhaupt die Natur überhaupt organisirt und symbolisirt wird". Es wird aber nirgend geeinigt für die Vernunft, die Vollständigkeit des sittlichen Seins bleibt unerreicht, so lange die Zerspaltung der Natur in die Mehrheit der Einzelwesen stattfindet. „Das sittliche Sein kann also mit dieser Einrichtung der Natur nur bestehen, inwiefern die Scheidung aufgehoben, also die Gemeinschaft gesetzt wird, d. h. indem es ein Fürein-

ander und Durcheinander der einzelnen Vernunftpunkte gibt“. Nun schliessen aber Gemeinschaft und Scheidung einander aus, während „beide durch die Sittlichkeit gefordert werden“; desshalb dürfen beide nur beziehungsweis einander entgegengesetzt sein. — Hier ist nach Schleiermacher die Scheidung offenbar nur durch die Natureinrichtung gesetzt, die Gemeinschaft ist allein Wirkung der Vernunft. Scheidung sollte eigentlich gar nicht sein, nur Eine Vernunft; da jedoch jene Natureinrichtung nicht völlig überwunden werden kann, tritt Gemeinschaft surrogirend an die Stelle der Vernunfteinheit: und dies wäre nach Schleiermacher der Real- und der Ableitungsgrund alles sittlichen Processes. Er entsteht aus dem Conflicte zwischen der factischen „Natureinrichtung“ einer Scheidung der Vernunftwesen und der speculativ schlechthin geforderten Einheit der Vernunft. Der Conflict wird nie völlig gelöst, die Scheidung nie zur Einheit aufgehoben: die „Oscillation“ zwischen den beiden Endpunkten ist der ethische Process; sein Resultat daher eine irgendwie gesetzte Gemeinschaft der Geschiedenen. — Jedermann sieht, dass wir in diesen Bestimmungen nur dem Fichteschen Principe vom Verhältniss des unendlichen Ich zum endlichen wiederbegegnen, und dem daraus hervorgehenden Grundbegriffe des sittlichen Willens, sich als Mittel, die Gemeinschaft als Zweck zu setzen (vgl. §. 64 ff.). Uebrigens ist, dem ganzen Schleiermacher'schen Standpunkt gemäss, das, was bei Fichte noch als freie That des Individuum gesetzt wurde, hier in ein objectives Geschehen, in ein allgemeines Naturwerden der Vernunft verwandelt. Und insofern nähert sich die zweite Gestalt von Fichte's Sittenlehre sogar mehr der Schleiermacher'schen Auffassung: in ihr ist auch der „Begriff“ (Schleiermacher's „Vernunft“) „Grund der Welt“, indem er die Iche ergreift und zu seinem Werkzeuge macht. Weitere Parallelen zwischen beiden Lehren liegen offen. Endlich erkennt man, dass auch bei Schleiermacher die Idee der ergänzenden Gemeinschaft Mittelpunkt der Ethik ist und dass sie an dieser Stelle gerade abgeleitet werden soll. Wie dies geschieht, lässt sich nicht verkennen: der Ableitungsgrund ist in Wahrheit kein an-

derer, als nur der formelle: dass, weil durch die Natureinrichtung „Scheidung“ gesetzt werde, durch die Vernunft, als das Gegensätzliche der Natur, auch dort das Gegentheil, nämlich „Gemeinschaft“ gesetzt werden müsse. In der Sache selbst ist dadurch eigentlich nicht mehr geschehen, als dass auf das absolute Factum eines solchen ethischen Triebes aufmerksam gemacht wird, der die blosse „Natureinrichtung“ der Scheidung überwindet. Woher dann aber diese, welche so seltsam der allein sein sollenden „Einheit der Vernunft“ widerstreitet? Auch die „Natureinrichtung“ ist als ein blosses Factum in die Untersuchung aufgenommen worden, was mit dem schon nachgewiesenen Mangel einer anthropologischen Grundlage für die Ethik zusammenhängt, welche eben das Wesen des menschlich Individuellen (der „Scheidung“) nachzuweisen hat.

Dass diese ganze Art der Deduction nicht genüge, erhellt indess noch mehr aus einem innern Grunde. Späterhin nämlich wird „Scheidung“ ebenso sehr als ein sittliches Moment gefasst, wie „Gemeinschaft“. Dies ist richtig an sich und sogar von grösster Bedeutung; dennoch kann es nicht als Consequenz der bisherigen Prämissen erscheinen, aus denen vielmehr das Entgegengesetzte folgen sollte. Auch Schleiermacher'n ist es daher nicht gelungen, das Recht und die Bedeutung der Individualität für den sittlichen Process zu begründen; er postulirt sie bloss: aber wenn man dies ihm einmal zugesteht, zeigt sich, dass er diesem Begriffe mit durchgreifender Entschiedenheit seine volle Geltung gegeben.

Durch die relativen Gegensätze von Scheidung und Gemeinschaft führt uns Schleiermacher nunmehr dem Gebiete der eigentlichen „Sittlichkeit“ zu. Scheidung wie Gemeinschaft setzen ein gemeinsames Gebiet der Aneignung voraus; was aber dem Einen angeeignet ist, kann in völlig demselben Sinne auch einem Andern angeeignet werden; welches eben durch den Namen Verkehr ausgedrückt wird. Als umfassendstes gemeinsames Bildungsgebiet ist aber gegeben die Erde als Eine für das menschliche Geschlecht als Eines, und somit ein über dieses ganze Gebiet verbreiteter „sittlicher“ Verkehr. Das Anbilden

der Natur muss jedoch in Jedem und für Jeden ein anderes sein; jenes allgemeine Bildungsgebiet wird daher für ihn zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen von unübertragbarem Charakter, und dies ist Eigenthum. Als engstes Bildungsmittel in diesem Sinne ist unser Leib uns gegeben; Leib und Leben sind daher für Jeden sein abgeschlossenstes und unübertragbarstes Eigenthum. Von dem menschlichen Leibe an bis zum Umfange der Erde ist daher Alles für das sittliche Sein ein Ineinander von Einerleiheit und Verschiedenheit: Eigenthum und Verkehr, Unübertragbarkeit und Gemeinschaft sind nur beziehungsweise sich entgegengesetzt.*) Im Wechsel und allmähligen Uebergehen aus der einen Gestalt in die andere, im beständigen Austausche der Gegensätze besteht der sittliche Process von Seite der organisirenden Vernunft. Resultat ist daher, dass jede menschliche Verkehrsthätigkeit, welche Scheidung voraussetzt und (irgend welche) Gemeinschaft hervorbringt, dadurch Theil des sittlichen Processes wird.

139.

Diesem organisirenden Thun entsprechen bestimmte Formen der symbolisirenden Thätigkeit. Das ursprüngliche Geistiggesetztsein der Natur in der Vernunft ist überhaupt dasjenige, was man unrichtig, doch richtig zu deuten, die angeborenen Begriffe zu nennen pflegt. Angeboren nämlich, weil vor aller sittlichen Thätigkeit in der Vernunft vorgebildet und bestimmt; Begriffe noch nicht, indem sie es erst werden „in der sittlichen Thätigkeit der Vernunft“. Ebenso sind die (psychologischen) Gesetze und Verfahrungsarten des Bewusstseins, indem sie in allen menschlichen Einzelwesen dieselben sind, Formen dieser symbolisirenden Vernunft. So weit daher in mehreren dieselben angeborenen Begriffe und Gesetze des Bewusstseins sind, gibt es für diese ein gemeinsames und in sich abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet des Denkens und Sprechens. Dass aber das Denken „dieser sittlichen Thätigkeit und keiner andern“

*) Sittenlehre §. 157—167.

angehört, ergibt sich daraus, weil es in jedem nur wird durch allgemeine Vernunft, nicht aus dem Einzelnen heraus (κοινὸς λόγος), und weil es nur in der Einigung mit der Natur entsteht, ohne welche keine wirklichen Gedanken aus den angeborenen Begriffen entstehen würden; in beiderlei Beziehung also ist das Denken Symbol. Vom Sprechen endlich, wenn darunter auch nur ganz allgemein jedes dem Denken eignende Aeusserlichwerden desselben verstanden wird, ist es für sich klar und zugestanden, dass es Symbol, ausdrücklichstes Abbild der Vernunft sei. Es ist Schleiermacher's bestimmteste Lehre, dass „Denken, Reden, Gedanke und Satz überall dasselbe sei". Im weitesten Sinne daher ist alles verständige Bewusstsein des menschlichen Geschlechts Ein gemeinschaftliches Bezeichnungsgebiet, bedingt einestheils durch die vorauszusetzende Einheit der angeborenen Begriffe und der Gesetze des Bewusstseins in Allen, anderntheils durch die fortgesetzte Mittheilung und Einigung des Verständnisses aus Allen.

Innerhalb dieses Gemeinsamen von Denken und Sprache ist jedoch die symbolisirende Vernunftthätigkeit durchaus an einen individuellen Anknüpfungspunkt und dessen ebenso individuelle Erregung gebunden: hiermit ist für jedes Einzelwesen ein eigenes und abgeschlossenes („unübertragbares") Bezeichnungsgebiet der Erregung und des Gefühles gesetzt. „Gefühl" nämlich ist bestimmter Ausdruck von der Art der Vernunft, zu sein und zu wirken in diesem besondern Einzelwesen: — es geht immer auf die Einheit seines Lebens, gar nicht auf etwas Besonderes an ihm; es ist individuellstes Symbol der Vernunft in Jedem und bezeichnet, „was die Vernunft in ihm wirkt oder nicht wirkt in Verhältniss zu der mit ihr geeinigten Natur". Diese nämlich erzeugt die zu jedem Gefühle nothwendige Erregung.

Das Gefühl findet seinen Ausdruck im „Selbstbewusstsein"; das Selbstbewusstsein ist also das eigenthümlichste und unübertragbarste Gebiet der symbolisirenden Vernunfthätigkeit. („Selbstbewusstsein" demnach ist nach Schleiermacher Ausdruck des Individuellsten, nach Hegel des Allgemeinsten im Menschen.

So paradox es lauten möge: — Beides hat seine Geltung, sofern nur der rechte Begriff der Individualität gefunden wäre!) Diese Unübertragbarkeit des Gefühls gilt aber nicht nur zwischen mehreren Personen, sondern auch zwichen mehreren Momenten desselben Lebens. Die Identität der an die Einzelnen vertheilten Vernunft, und in diesen die Einheit des Lebens würde daher aufgehoben, wenn das Unübertragbare nicht wieder ein Gemeinschaftliches und Mittheilbares werden könnte. „Hier ist also der Grund von der nothwendigen Einpflanzung des entgegengesetzten Charakters“.*)

Aus allem Bisherigen ergibt sich nunmehr die Schleiermachern eigenthümliche Viertheilung der Ethik, nach welcher die organisirende und die symbolisirende Vernunftthätigkeit überall unter dem entgegengesetzten Charakter der Einerleiheit und der Verschiedenheit, der Gleichheit und der Ungleichheit aufgefasst werden müssen. So treten in diesen grossen Gegensätzen, auf dem Gebiete organisirender Vernunft, Theilung der Arbeit (mit dem Tausch der Erzeugnisse) und Geselligkeit als Individualisirendes und Gleichmachendes, auf dem Gebiete symbolisirender Vernunft, in gleichem Gegensatze, Wissenschaft und Religion einander gegenüber; und auch bis in die untergeordneten Gegensätze hinein sind immer jene parallelisirenden und antithetischen Momente die leitenden Gesichtspunkte. —

Die zuletzt von Schleiermacher gegebene Bezeichnung vom Ursprunge und von der Unübertragbarkeit der Individualitäten durch das eigenthümlich gesetzte Einwohnen der Vernunft im Einzelnen oder durch das „Gefühl“, ist ebenso tief, als wichtig und folgenreich; zugleich ist es das entschiedenste Verdienst Schleiermacher's für die Ethik, dies individualisirende Vernunftprincip als nothwendig Mitbedingendes in jedem sittlichen Processe behauptet zu haben. Dennoch vermissen wir an der Deduction ein Doppeltes: den Beweis, dass die Vernunft

---

*) Sittenlehre §. 168—176. Weiter ist die Lehre vom Gefühle, besonders im Verhältniss zu Denken und Wille, entwickelt in der „Dialektik“ §. 215—217.

das Individualisirende im Menschen sei, und die Unterscheidung des psychologischen und des ethischen Momentes im Gefühl. Wir wollen es Andern überlassen, welche sich mit Darstellung des ganzen Systemes beschäftigen, die Differenzen auszugleichen zwischen der hier gegebenen Begriffsbestimmung des Gefühls und des in der Dialektik darüber Verhandelten, wo es vorzugsweise als relative Identität des Denkens und Wollens bezeichnet wird.

140.

Das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr (§. 138) ist das Verhältniss des „Rechtes“ oder „das gegenseitige Bedingtsein von Erwerbung und von Gemeinschaft durch einander“. Recht und Verkehr gehören wesentlich zusammen; denn nur so weit geht das Recht, als es Gegenstände des Verkehrs gibt, und nur das kann Gegenstand des Verkehrs werden, woran es ein Recht gibt. So weit also das Recht geht, ist Alles gemeinschaftlicher Besitz und besessene Gemeinschaft. („Besitz“ nämlich heisst Schleiermachern Alles, was im Verkehr erworben, eben damit aber auch Gegenstand der Gemeinschaft werden kann: „Eigenthum“ dagegen das Unübertragbare, Eigenthümliche (§. 137), das als solches gar nicht in den Verkehr gehört.)

Das sittliche Verhältniss der Einzelnen unter einander als Bedingung des Verkehrs ist das des „Glaubens“, oder der Ueberzeugung, dass das Wort eines Jeden mit seinem Gedanken übereinstimme und dass umgekehrt der Gedanke, den Jeder mit einem empfangenen Worte verbindet, derselbe sei, aus welchem das Wort in jedem Andern hervorgegangen. Es ist das allgemeinste Verhältniss des Lehrens und Lernens, die Uebertragung des Gedankens von Einem Bewusstsein in das andere; Voraussetzung dazu ist Gemeinbesitz der Sprache, des Denkens und des Glaubens. Alles Denken ist nur „sittlich“, insofern es ein Einzeichnen in die Sprache wird, woraus sich Lehren und Lernen entwickelt; der Gemeinbesitz der Sprache wird nur dadurch sittlich, insofern das einzelne Bewusstsein darin Gedanken erzeugt. Wie das Reden nur sittlich ist unter der Bedingung der Wahrheit, so ist das Hören nur „sittlich“, insofern

es das Gehörte wirklich nachconstruirt und es in das eigene Denken zurükgehen lässt.

Das sittliche Verhältniss der Einzelnen unter einander in der Abgeschlossenheit ihres Eigenthumes ist das der „Geselligkeit", welche besteht in der Anerkennung fremden Eigenthumes, um es sich aufschliessen zu lassen, und in der Aufschliessung des eigenen, um es anerkennen zu lassen.

Das sittliche Verhältniss des Einzelnen in der Geschiedenheit ihres Gefühls ist endlich das der „Offenbarung" oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit des Gefühls. Es ist auch dies Verhältniss wesentlich Geselligkeit. Durch den nnmittelbaren Ausdruck (das Offenbaren) des Gefühles wird Einer dem Andern in seinem Zustande, aber als einem unübertragbaren kund; jedoch nur insofern, als dieser sucht und aufmerkt. Wie kein Act des Gefühls ein „sittliches" ist, wenn er nicht Andeutung wird für Jeden, der ahnden will, und nicht zugleich Ahndung dessen, was Andere andeuten wollen: so kann auch keiner entstehen, als nur im Zusammenhange mit der Gesammtheit des Andeutens und Ahndens, die überall schon vorausgesetzt werden muss.*) In allem Diesen erkennen wir vorläufige Bedingungen des ethischen Verkehrs, auch Momente in demselben, nur noch nichts eigentlich Ethisches.

141.

Hieran schliesst nun Schleiermacher die wichtige, aber seit Aristoteles eigentlich fallen gelassene Untersuchung über die Nothwendigkeit und die Natur des „Maasses" für die sittlichen Gemeinschaften. Der Begriff einer Zusammenstimmung verschiedenartiger Vernunftthätigkeit, also der Einheit der Vernunft im sittlichen Verfahren Mehrerer, ist unrealisirbar, wenn nicht die Uebereinstimmung, die Maasseinheit darin aufgenommen wird. Dies Maass muss daher gleichfalls von einem vor aller sittlichen Thätigkeit Gegebenen ausgehen und sich aus der fortschreitenden Einigung der Vernunft mit der Natur weiter entwickeln.

*) Sittenlehre §. 177 — 184.

Dies Gegebene kann selbst zwiefacher Art sein; das Eine, wodurch das ursprünglich Identische dennoch ursprünglich getrennt ist, das Andere, wodurch das ursprünglich Geschiedene dennoch ursprünglich als Verbundenes gesetzt werden kann. So kann die Geselligkeit zwischen den Einzelwesen ebenso gross sein als die Offenbarung zwischen ihnen; denn sie sind in derselben Sphäre das Einende und das Abscheidende. Gleicherweise kann das Rechtsverhältniss ebenso eng sein, als das Gebiet der Sprache; denn beide bilden wiederum Eine Sphäre: nicht aber kann dasselbe Maass etwa Geselligkeit und Recht, Offenbarung und Sprache bestimmen; denn beide gehören verschiedenen sittlichen Sphären an.

Das Eigenthümliche, Geschiedene ist in der menschlichen Natur ursprünglich geeinigt (auf ein gleiches Maass zurückgebracht) durch die „Abstammung“; das Identische, Verbundene ist ursprünglich getrennt (als ungleiches Maass gesetzt) „durch die klimatischen Verschiedenheiten der Menschen, d. h. durch Verschiedenheit der Race und der Volksthümlichkeit“.*) Beide sind daher die immer schon gegebenen und feststehenden Elemente des Maasses. Die Abstammung bestimmt die Gemeinschaft der Eigenthümlichkeit; die Klimatisirung die Eigenthümlichkeit der Gemeinschaft (?).

Das Bestimmtsein der Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem begränzten, beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches zugleich organisirend und symbolisirend, zugleich Mittelpunkt einer eignen Sphäre und an Gemeinschaft geknüpft ist, macht den Begriff der „Person“ aus. Der einzelne Mensch ist das kleinste persönliche Ganze, ein Volk in weitesten Umfange das grösseste (einfache und zusammengesetzte Person). — Recht und Glaube (gegenseitiges Vertrauen, Credit) erweisen sich als Güter nur in einer Vielheit von Verbindungen, welche durch die Volksthümlichkeit abgeschlossen werden: sie fallen auf die Seite des staatlichen Lebens. Geselligkeit dagegen und Offenbarung sind Güter, bei denen

*) Durch welche Ableitung beider aus der bloss klimatischen Verschiedenheit übrigens Schleiermacher seine ungenügenden Begriffe von beiden verräth.

zwar auch die Volksthümlichkeit zu Grunde liegt, welche aber durch die Verschiedenheit der sittlichen Entwicklung zugleich bestimmt werden: sie fallen auf die Seite des Menschheitlichen, in die subjective Aehnlichkeit der Charaktere. Der Antheil jedes einzelnen bildenden Punktes (jedes sittlich thätigen Individuums) an jenen Gemeinschaften ist nur insofern ein Gut, als Jeder zugleich in ein Ganzes der Erzeugungsgemeinschaft, die „Familie", aufgenommen ist. Die Familie ist daher das gemeinschaftliche Element aller jener Gemeinschaften, der Keim und gemeinsame Ausgangspunkt aller ethischen Sphären: des Staates, der Kirche, des wissenschaftlichen und des allgemein geselligen Verbandes. Ziel aber des ganzen ethischen Processes ist die Einheit der menschlichen Gattung. Diese wäre zugleich das realisirte höchste Gut. Es ist „das zweifache Ineinander sämmtlicher Gemeinschaften und sämmtlicher Persönlichkeiten in jeder Gemeinschaft"; es ist, aber ebenso wird es in's Unendliche.*)

142.

Daraus ergibt sich nun, was die organisirende und die symbolisirende Vernunftthätigkeit in ihren allgemeinen Wirkungen hervorbringt. Die organisirende Thätigkeit besteht im Naturbildungsprocesse durch die Vernunft, und ist so zuerst „Gymnastik" in weitestem Sinne: sie eignet alle in der menschlichen Natur angelegten Sinnesvermögen und Talente der Vernunft an. Ihre Gränze nach Unten sind jene organischen Functionen, welche nur bedingungsweise von unserm Willen abhängig sind: („Pulsschlag und Athemholen würden auf diese Weise an der Gränze dessen stehen, was der Gymnastik erreichbar ist"). Ihr Bereich nach Oben ist die Vernunftbildung von Verstand und Willen.

Die Bildung der anorganischen Natur zum Werkzeuge des Sinnes und Talentes ist „Mechanik" in weitester Bedeutung; sie schliesst auch alles Chemische in sich; überhaupt jede Vernunftbildung der anorganischen Natur für die organische. Durch sie muss das Anorganische in allen Theilen ethisirt werden.

*) Sittenlehre §. 185—197.

In diesem Betracht wird sie durch die „Agricultur" in weitestem Sinne ergänzt, welche die organisirende Vernunftthätigkeit auf die vegetabilische und animalische Natur umfasst. Auch die belebte Natur muss überall ethisirt sein.

Endlich wird durch „Sammlung" alles Gleichartige wie Verschiedene des Organisirten zusammengeführt, um dadurch zum Organe des Erkennens zu werden. In der „Sammlung" ist die organisirende Thätigkeit am Schwächsten, in der „Gymnastik" am Stärksten dargestellt.*)

Die organisirende Thätigkeit ist endlich auch unter dem entgegengesetzten Charakter der Einerleiheit und der Verschiedenheit zu betrachten. —

Der Moment der Einerleiheit der Menschen nach Bedürfnissen und nach Bildsamkeit führt die „Theilung der Arbeit" und durch dieselbe den „Tausch" herbei wegen Unzulänglichkeit eines Jeden für sich. Die Theilung der Arbeit erstreckt sich über alle Bildungsgebiete, aber auf ungleiche Weise: am Schwächsten ist sie in der Gymnastik, am Stärksten im Sammlungsgebiete, indem Einzelne bis zur „Liebhaberei und Idiosynkrasie" herab einzelne Neigungen verfolgen können und dabei die Ergänzung durch Andere am Stärksten in Anspruch nehmen. — Aus dieser Differenz der Geschicklichkeiten wie der Bedürfnisse ergiebt sich der „Tausch". Zu jedem Tausche aber gehört Uebereinkunft über die Sittlichkeit der Handlung (Vertrauen), und Uebereinkunft über den Preis der Leistung (Geld — überhaupt als „gemeinschaftlich angenommenes Ersatzmittel, welches die Stelle des specifischen Ersatzes vertritt"). — Hier sind wir nun in die Sphäre des Vertrages und damit des Rechtszustandes eingetreten. Aber — so sagt Schleiermacher gegen Kant und Fichte — „das Streben nach Vervollkommnung der Vertragsmässigkeit und des Rechtszustandes bringt für sich noch nicht den Staat hervor". **)

Die organisirende Thätigkeit, unter dem Charakter der Ver-

---

*) Sittenlehre §. 198—212.
**) §. 213—225.

schiedenheit betrachtet, setzt in jedem Einzelwesen ein Unübertragbares, aber zugleich Zusammengehörendes, und führt damit zum Begriffe innerer wechselseitiger Ergänzungen. In diesem Gegensatze ist begründet „das Abschliessen und das Aufschliessen des eigenthümlichen Bildungsgebietes eines Jeden“. Das abgeschlossene Bildungsgebiet ist das „Haus“, dessen „Heiligkeit darin liegt, dass in ihm das sittliche Eigenthum“ (der Inbegriff aller organisirenden und symbolisirenden Vernunftthätigkeit des Individuums oder der Familie) „zusammengefasst ist“. Das Aufschliessen ist die „Gastlichkeit“. Das Hausrecht und die Gastlichkeit gehen durch alle Bildungsgebiete hindurch, wiewohl auf ungleiche Weise. Am Kleinsten muss die Abgeschlossenheit sein im Sammlungsgebiete („Gebiete des Apparates“), am Strengsten die Abschliessung und am Schwächsten die Gastlichkeit im Gebiete des Gymnastischen, weil dort die Uebertragbarkeit am Grössten, hier am Geringsten ist.*)

143.

Die symbolisirende Vernunftthätigkeit, im Allgemeinen betrachtet, setzt immer schon ein Kleinstes des Einsgewordenseins von Vernunft und Natur voraus. (In einer ältern Bearbeitung der Ethik**) nennt Schleiermacher die symbolisirende Thätigkeit geradezu die „erkennende Function“, was aus §. 137 erklärbar wird, so wie es zugleich unsere frühere Behauptung bestätigt, dass wir hier eigentlich einen Abschnitt aus der Psychologe vor uns haben; nach Schleiermacher's Grundansicht, dass das Bewusstwerden des Menschen über sich und die Welt, die Klarheit des Erkennens, das Sichlosmachen vom Instinctähnlichen selbst Wirkung der Vernunft in ihm, also sittlicher Process sei.) Das Ziel symbolisirender Thätigkeit ist daher, wenn das Wesen der Vernunft ganz im Bewusstsein realisirt ist.

Ausgegangen im Erkenntnissprocess wird von der Vielheit

*) Sittenlehre §. 226 – 233.

**) Ethik nach Twesten S. 92. 93.

als solcher: — der Ausdruck derselben, als der blossen Quantität, ist das „Mathematische"; — angestrebt wird die absolute Einheit alles Wissens und Seins: Ausdruck davon ist das „Transscendentale" im Wissen. Die Masse, als absolute Mannigfaltigkeit, ist in unserm Erkennen als wirklicher Act gar nicht vorhanden; sie ist aber darin als terminus a quo, von welchem alles Setzen der Einheit ausgeht: dasselbe, was die „Dialektik" das Chaos, die chaotische Materie nennt. Ebenso wenig ist die Gottheit, als absolute Einheit, in unserm Erkennen als wirklicher Act, wohl aber als Tendenz: dasselbe, was die Dialektik den terminus ad quem alles Wissens, aber als indirecten, nie vollziehbaren Schematismus bezeichnet. Wir haben hier daher Sätze, die ursprünglich der Dialektik angehören, und Schleiermacher hat die Gränzen von Ethik und Dialektik verwischt; — eben so wie mit folgendem Satze:

In allem wirklichen Bewusstsein ist nur soviel „gut", als darin transscendent und mathematisch zugleich bestimmt ist, oder worin (nach einer spätern Schleiermacher'schen Bezeichnung) Idee und Erfahrung sich auf einander beziehen. „Aller Irrthum ist Uebereilung".*) Hier wird von Schleiermacher einerseits das theoretisch Wahre, Gründliche, das Bilden adäquater Begriffe mit einem ethischen Prädicate bezeichnet; andrerseits am Irrthume jedes ethische, dem Willen angehörende Moment als mitwirkendes verneint; — beides Folgen jenes schon geschilderten unbestimmten Standpunktes, der alles Vernunftwirken schon als ethisches fasst. Welche allgemein kritische Bemerkung genügt und es überflüssig macht, hier auf die weitern Ergänzungen zwischen Gewissheit und Skepsis, zwischen analytischer und synthetischer Erkenntniss, zwischen Entdeckung und

*) Sittenlehre S. 224. Anmerk. 2, vgl. mit S. 229 (d), wo gesagt wird, dass in Jedem desto mehr Irrthum sei, je mehr noch Unethisirtes in ihm geblieben, d. h. je weniger die Ausgleichung der Wahrnehmung mit der Idee, des Sinnlichen mit der Reflexion gelungen sei. Und hier ist wiederum auf Dialektik S. 184 ff. zu verweisen, wo der Irrthum als Ausgangspunkt aufgewiesen wird im wissenschaftlichen Processe, woraus sich abermals ergibt, dass auch im Theoretischen Gut und Nichtgut, Wahrheit und Irrthum, nur relativ und stufenmässig, nicht absolut von einander verschieden sind.

Mittheilung, zwischen Talent und Virtuosität u. s. w. näher einzugehen. —

Alles Bilden der Phantasie in seinem Heraustreten ist „Kunst“, — jene unwillkürlich sinnbildende Vernunftthätigkeit, die schon mit dem Mimischen anfängt. Die Kunstthätigkeit zerfällt eben darum in die productive und receptive; jene erzeugt die Kunstschulen, diese den Geschmack daran. Aus gleichem Grunde vermittelt die Kunstdarstellung das Offenbarungsverhältniss; jede ist sinnbildende Mittheilung eines Gefühls (vgl. §. 139). — Der Vernunftgehalt in dem eigenthümlichen Erkennen ist „Religion“; religiös nämlich ist alles reale Gefühl und synthetische Erkennen, insofern es auf die Einheit und Totalität bezogen wird; „jedes eigenthümliche Erkennen ist werdende Religion“. Kunst aber verhält sich zur Religion, wie Sprache zum Wissen. Gefühl ohne Darstellung, oder Darstellung ohne Gefühl kann nur als „Unsittlichkeit“ gesetzt werden. Darstellung ohne Gefühl ist leeres Spiel oder epideiktische Virtuosität.*)

144.

Hieran schliesst sich die Construction der „vollkommnen ethischen Formen“ oder der einzelnen Güter.

Die Familie ist für beide ethische Functionen, die organisirende wie die symbolische, die ursprüngliche und elementarische Art zu sein (vgl. §. 141). Die „Ehe“ ist ihrem wahren Begriff nach die Einheit der Geschlechtsgemeinschaft, welche durch persönliche Wahlanziehung (Freundschaft) zum Bewusstsein der Unauflöslichkeit sich erhebt. Die Familie ist zugleich die ursprüngliche Sphäre der freien Geselligkeit. „Zufolge des Geschlechtscharakters sind die Frauen die Virtuosinnen im Kunstgebiete der freien Geselligkeit; richten über Sitte und Ton: so sind sie es auch in der Familie“.

Wenn eine Masse von Familien durch das Connubium unter sich verbunden und dadurch von andern abgeschlossen ist, so stellt sie eine Volkseinheit dar. Eine Masse von Fami-

*) Sittenlehre §. 234–257.

lien, welche zu einer Einheit im Typus der organisirenden (naturbildenden) Thätigkeit verbunden sind, bildet eine „Horde“: in ihr waltet der Zustand der Gleichförmigkeit vor. „Staat“ entsteht erst aus dem, gleichviel wie, hervortretenden Gegensatze von Obrigkeit und Unterthanem. Er verhält sich zur Horde, wie Bewusstes zu Unbewusstem. Ein Entstehen des Staates durch Vertrag ist nicht zu denken; denn Verträge finden nur im Staate statt: auch beruhen sie auf Ueberredung, die bei Bildung eines Staates nur Wirkung und Dauer haben könnte durch ein gemeinsames Naturbedürfniss zur Staatsvereinigung. Eben so wenig kann, aus denselben Gründen, der Staat aus Usurpation hervorgehen. Die Weise des Gegensatzes zwischen Obrigkeit und Unterthanen wird durch die Staatsverfassung bezeichnet. Staat ist, weil ursprünglich auf den naturbildenden Process begründet, eine Identität von Volk und Boden. Die Nationaleigenthümlichkeit wird äusserlich repräsentirt durch die Sprache und Gesammtphysiognomie von Volk und Bodencultur, und so weit diese reichen, sind die natürlichen Staatsgränzen entweder auszudehnen oder zurückzuziehen. Man kann daher drei verschiedene Arten natürlicher Kriege unterscheiden: Vereinigungskriege oder staatsbildende; Gränzkriege oder Gleichgewichtskriege; Bedürfnisskriege oder staatsvertheidigende. Nur die ersten und die letzten haben ethische Bedeutung; das Gleichgewicht der Staaten als Werk künstlicher Politik ist dagegen ein Vorurtheil. — Indem Schleiermacher überhaupt den Staat aus dem mit der Natur des Menschen verwachsenen Vernunftbedürfniss hervorgehen lässt, kann er freilich auch den Krieg als ein in diesem Processe unvermeidliches, mithin ethisches Moment betrachten; aber es charakterisirt von Neuem den allgemeinen Standpunkt anthropologisch-geschichtlicher Betrachtung.

Das eigentliche Gebiet des Staates ist in dem Naturbildungsprocesse gegeben. Daher tritt ihm die Organisation des symbolisirenden Processes als die andere Einheit gegenüber: es ist die Gemeinschaft des Wissens, welche die entsprechende Seite der Nationaleinheit bildet. Aber hier, wie dort zwischen Obrigkeit und Unterthanen, hängt die Organisation von

dem Hervortreten eines Gegensatzes ab, durch welchen die symbolisirende Function erst in's Bewusstsein tritt: es ist der zwischen dem „Gelehrten“ und dem „Publicum“. Das sittliche Verhältniss unter den Gelehrten, sofern die Entwicklung der Wissenschaft eine durch sie hervorzubringende lebendige Einheit bildet, in deren Bewusstsein jeder Gelehrte zu stehen hat, wird von Schleiermacher die „Akademie“ genannt. Sie bedarf keiner äussern Form, indem sie mit der Schrift (der Litteratur) überhaupt gegeben ist. Das nationale Wissen demnach, zu einem Ganzen vereinigt, dass der Idee des Staates entspricht, bildet die Akademie. (Hier urgirt Schleiermacher, vom Parallelismus mit dem Staate geleitet, vielleicht zu einseitig das nationale Moment der Wissenschaft. Sicherlich ist sie in ihrem ersten Entstehen, so lange sie noch von der Volksbildung sich abzulösen und zu selbstständigen Ganzen zu gliedern trachtet, mit der Nationalität innig verbunden, und auch später wird sie, schwächer oder stärker im Einzelnen, das nationale Gepräge tragen. Dennoch steht der eigentliche Begriff der Wissenschaft, wie über dem Staate, so auch über der Nationalität, und weist uns, wie auch die Kunst, in das ethische Gebiet der Menschheit über, deren reinen und eigentlichen Begriff zu gewinnen, Schleiermachern nirgends recht gelungen ist.) — Die Jugend ist Indifferenz von Publicum und Gelehrten, aus der sich Beides erst bilden soll. Ihre gesammte Bildung vor dem Scheidepunkte, und ihre Ausbildung als Publicum nach dem Scheidepunkte ist in dem Systeme der Schulen gegeben. Die Fortbildung derer, welche einen Trieb zur Gelehrtenfunction zeigen, was nur durch Vorhaltung der Idee des Wissens geschehen kann, ist der Universität zu überlassen. Die Andern fallen den niedern Schulen anheim.*)

145.

Ueber den Staat und die Nationaleinheit streben die beiden Sphären der „Kirche“ und der „freien Geselligkeit“ hinaus.

*) Sittenlehre §. 258—282.

Die Kirche entsteht, indem, von Natur aus gegeben, eine gleichartige Masse eigenthümlicher Gefühlserregungen sich bildet: ihr Wesen ist die organische Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function (vgl. oben §. 143, und was Schleiermacher in der Glaubenslehre I. §. 3—6 weiter darüber ausführt). Ihr Ausgangspunkt ist, wenn der Hordenzustand der Religion, gewöhnlich der patriarchalische genannt, sich organisirt: dies geschieht auch hier durch Hervortreten eines Gegensatzes, des zwischen Klerus und Laien, die sich zu einander verhalten theils wie Gelehrte und Publicum, theils wie Obrigkeit und Unterthanen. (Ueber das Verhältniss von Staat und Kirche erklärt sich Schleiermacher ganz ebenso, wie über das zwischen Universität und Staat*): in beiderlei Hinsicht streitet es nicht gegen ihre Idee, wenn sich der Staat nicht einmischt und weder die Richtung noch die einzelnen Resultate bestimmen will. Eine freilich nicht erschöpfende Lösung dieser wichtigen Frage! Die später zu erwähnenden Vorlesungen „über den Staat" geben Weiteres über dies Verhältniss, wovon im Folgenden.) — Es gibt von der Kirche eine negative Ansicht, analog der vom Staate, als sei sie nur ein Institut, um die Leidenschaften zu zügeln. Dies ist falsch; denn diese Wirkung setzt eben die Macht und das Vorhandensein des religiösen Princips schon voraus. Es gibt auch eine überschätzende Ansicht, welche die Kirche als die absolute ethische Gemeinschaft setzt und ihr Staat und Wissen unterordnet; diese kann nur bei unvollkommnen historischen Zuständen sich behaupten.

Indem in der Kirche Jeder sein religiöses Gefühl nicht bloss als persönliches, sondern zugleich als gemeinsames hat, strebt er seine Affectionen in die andern Personen fortzupflanzen und ihre Affectionen hinwiederum mitdarzustellen. Alle Abstufungen des kirchlichen Gegensatzes sind nur verschiedene Sphären und Formen, in denen dies geschieht.

Wie alles Wissen auf die Sprache, so lassen sich alle Actio-

*) Vgl. Ethik nach Twesten S. 164 und 156.

nen des „subjectiven Erkennens" (vgl. §. 143) auf die Kunst reduciren. Die höchste Tendenz der Kirche ist daher die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das religiöse Gefühl bildet, indem es theils seine Gefühlsweise in freien Darstellungen niederlegt, theils andere Darstellungen sich aneignen kann, wenn die eigene Production mit seinem Gefühle nicht Schritt hält. Für solche Darstellungen von vergänglicher Art muss aber ein wiederkehrendes Zusammentreten stattfinden, wesshalb sich an jede Kirche ein „Cultus" anbildet.*) Charakteristisch für Schleiermacher's Begriff der Kirche, indem er sie nur auf gemeinsame subjective Gefühlsdarstellungen gründet, ist es, dass er des wesentlich bestimmenden, die Kirche als solche erst abgränzenden Momentes, des Kirchensymbols nicht gedenken konnte, und dass er den Cultus nur als die bewegliche Form jener Gefühlsdarstellungen bezeichnet, ohne gleichfalls ihm einen allgemeinen, objectiven Inhalt vindiciren zu können. Die Nachweisung dieser doppelten Ungenüge, wobei wir übrigens nur wiederholen könnten, was von Andern bereits vollständig geschehen,**) würde uns in das Gebiet der Religionsphilosophie überführen.

Die „freie Geselligkeit" geht über die Nationalität wie über die Kirche hinaus, — in der Gastlichkeit — und bedarf nicht einmal mehr des Halts der Familie, indem sie auch unmittelbar vom Einzelnen zum Einzelnen gehen kann — in der Freundschaft.***) Sie wird hervorgebracht und in ih-

---

*) Sittenlehre §. 287 – 291.

**) Wir können in dieser Beziehung zunächst auf Stahl's Geschichte der Rechtsphilosophie verweisen (S. 533 ff.).

***) Wir bemerken, dass wir bei der Anordnung dieses §. die Ethik nach Twesten's Redaction zu Grunde legen, welche die „freie Geselligkeit" als das höhere Moment auf die „Kirche" folgen lässt. Dies ist offenbar nach Schleiermacher's Vorstellung das richtige Verhältniss, während die Sittenlehre nach Schweizer umgekehrt die Geselligkeit voranstellt und mit der Kirche schliesst demungeachtet jedoch (S. 308) die Worte stehen lässt: „Die Geselligkeit geht über die Nationalität und über die Kirche hinaus", und so eigentlich ihre eigene Anordnung widerlegt. Wie Schleiermacher einmal die Kirche gefasst hat, musste er sie der freien Geselligkeit als das Untergeordnete voranstellen. Er

rer Sphäre abgeschlossen durch die Identität des „Standes", ebenso innerhalb des Standes näher bestimmt durch die individuelle Wahlanziehung. Stand aber ist seiner sittlichen Bedeutung nach die Bildungsstufe, deren nothwendige Verschiedenheit eben die Verschiedenheit der Stände begründet. Der Staat kann die Stände nur an ihren äussern Kennzeichen festhalten, durch deren beschränkende Fixirung die freie Geselligkeit erstirbt. Entstehen kann diese aber nur in dem Maasse, als die persönliche Eigenthümlichkeit sich aus der Masse heraushebt: dies ist ihr Ausgangspunkt, wo erst die Wahlanziehung walten kann. Die durch alle hindurchgehende Identität des Typus in den Thätigkeiten der bildenden Function (der Gefühlsweise) ist die Sitte. „Jede vorher ächte Sitte ist daher gleich gut"; und die Stärke derselben in den unmittelbaren Aeusserungen der Geselligkeit ist der Ton der Gesellschaft. Wenn die Darstellung der intellectuellen Fertigkeiten über die ungebundene Form der Rede hinausgeht, so muss sie unter eine bestimmte Form des gegenseitigen Eingreifens gebracht werden, was den Begriff des „Spiels" bildet.

Ziel der Geselligkeit ist vorübergehend Gastlichkeit (in dem weitern Sinne, dass jeder ethisch Mittheilende Wirth, jeder ethisch Empfangende Gast ist in der allgemeinen oder der bestimmten geselligen Verknüpfung); bleibend, dass sich Freundschaften Einzelner entwickeln, welche wiederum zur Basis geselliger Verbindungen werden sollen. Je mehr Beides der Fall ist, desto lebendiger ist diese Function. Alles jedoch, was im ethischen Processe darstellbar ist, kann Material der freien Geselligkeit werden, und so dient sie in dieser Hinsicht zum allgemeinsten Maassstabe, in welchem Verhältnisse in einer Masse

---

hätte sie auch bezeichnen können als particuläre oder gebundene Geselligkeit, indem sie nach ihm lediglich auf Hervorrufung gemeinsamer Gefühlserregungen gerichtet ist, niemals also einer wahren Universalität fähig zu sein scheint; wenigstens hat Schleiermacher die Frage nach der Möglichkeit einer Universalkirche nicht bestimmt in's Auge gefasst. Aus gleichem Grunde rechnet er die „Mission" zur weitesten Form der Wahlanziehung, die Freundschaft zur engsten, zieht beide aber zur „Geselligkeit".

von Einzelnen die verschiedenen Richtungen des ethischen Processes stehen.*)

146.

Hier ist die „Lehre vom Staate" anzuschliessen, welche in einem besondern Werke aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlass bekannt gemacht worden ist,**) und die in Verbindung gebracht werden muss mit seinen drei akademischen Abhandlungen: „über die Begriffe der verschiedenen Staatsformen" (1814) „über den Beruf des Staates zur Erziehung" (1814) und „über die verschiedenen Gestaltungen der Staatsvertheidigung" (1820).***)

Wesen und Zweck des Staates ist der Naturbildungsprocess, welcher ausgeht von der Einheit einer Masse, die durch Volkseigenthümlichkeit mit einander verbunden ist. Dieser Naturbildungsprocess trägt aber nur dadurch das Gepräge der Vernunft, wenn die „Persönlichkeit", Eigenthümlichkeit des Volkes in ihm sich darstellt: in dieser nämlich ist die ursprüngliche Einheit von Vernunft und Natur gesetzt für den Einzelnen, wie für das Volksganze. Das Volk als dies persönliche (Natur- und Vernunft-) Ganze, übt nun diesen Process schon vor dem Staate aus, in seinem Zustand als Horde. So wie er sich aber in das Verhältniss von Obrigkeit und Unterthan ordnet, ist der Staat gesetzt. Aufgabe der Staatslehre ist daher nicht ein Ideal des Staates zu zeigen, sondern nachzuweisen, wie aus „Nicht-Staat Staat werde"; sie ist eine „Physiologie" des Staates.†)

Diese Aufgabe löst Schleiermacher nun in seiner erstgenannten Abhandlung auf eigenthümliche Weise. Von der alten Eintheilung der Staatsverfassungen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie ausgehend, verwirft er dieselbe, indem er zeigt,

*) Ethik nach Twesten §. 233 - 254. S. 171 ff.

**) Die Lehre vom Staat aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse herausgegeben von Chr. A. Brandis: Werke zur Philosophie Bd. VI. 1845.

***) Werke zur Philosophie Bd. II. S. 246 ff. Bd. III. S. 227 ff. S. 252 ff.

†) Lehre vom Staate S. 1—3. „über die verschiedenen Staatsformen" a. a. O. S. 248. 259.

dass in jedem Volke und Staate theils wechselnd, theils stehend ein Uebergang von einem Momente zum andern sein könne, ohne dass der Staat aufhöre, derselbige zu sein, woraus sich ergibt, dass hierin kein durchgreifendes Eintheilungsprincip des Staates, sondern nur verschiedene politische Tendenzen im Staate enthalten seien. Ebenso widerlegt er die neuere Eintheilung der Staatsgewalten in gesetzgebende, vollziehende und richterliche, indem er sie auf zwei, auf die beiden ersten zurückführt. Endlich zur Frage nach der Entstehung des Staates übergehend, fasst er dieselbe ganz als einen psychologisch-historischen Hergang, indem er eine „zum Staatwerden reife Volksmasse" als Bedingung voraussetzt, welche durch irgend einen äussern Anlass hervorgerufen das Bewusstsein einer politischen Vereinigung in sich entwickelt. Wird die ganze Masse gleichmässig von diesem „politischen Triebe" berührt, so dass in Jedem der Gegensatz von Bürger und Obrigkeit ganz ist: so ist dies Demokratie in ursprünglicher Form. Oder wenn derselbe in einem Einzigen vorzüglich sich entwickelt und von ihm aus den Andern sich mittheilt, ist dies die ursprünglichste und einfachste Monarchie. Aber bald wird von ihm aus der Antheil davon sich auf eine Mehrheit verbreiten, Aristokratie, welche wieder zur Demokratie sich neigen oder den Trieb haben kann in Monarchismus sich zusammenzuziehen. So entsteht das bezeichnete Wechselspiel der Formen, und etwa dies lässt sich sagen, dass der ursprüngliche „Naturtypus" bei der Entstehung des Staates, die im Volksgeiste liegende Tendenz der Gleichheit oder der Ungleichheit, auch später das wesentlich Bestimmende sein wird.

Dies die einfachsten Verhältnisse, wie sie namentlich in den kleinen hellenischen Staaten sich ausgebildet haben. Complicirter wird dies Verhältniss in grössern Staaten: diese entstehen, indem ein einzelner Volksstamm die benachbarten unterjocht und nun zwischen diesen dasselbe Verhältniss eintritt, wie vorher zwischen dem einzelnen Herrscher und den übrigen Gehorchenden in der Volksmasse. Hier ist jedoch nicht mehr der Uebergang in die demokratische Form vorauszusetzen; vielmehr wird hier Alles zur monarchischen Einheit sich zusammendrängen,

um den Besitz des Ganzen zu sichern. Oder wenn sich in einer föderativen Staatsform die einzelnen Staaten des Bundes durch Abgeordnete vertragen und so die Republik einer höhern Ordnung entsteht: so wird auch hier die Freiheit des Ganzen immer schwankend und unsicher bleiben, bis das höhere politische Princip ein reines Organ gewinnt in der monarchischen Einheit, welche allein Kraft hat das Provincial- und Cantonalinteresse in feste Gränzen zurückzuweisen und es der Einheit des Ganzen unterzuordnen. „Dies ist der Staat der höchsten Ordnung und das scheint das Wahre an dem Worte, dass ein König unumschränkt sein muss, um seinem Volke die Freiheit zu geben; denn die Freiheit Aller ist nur in der festen Einheit des Ganzen".

Wie nun in dem niedrigsten Staate der Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthanen am Schwächsten war, stärker gespannt aber schon im zweiten Staate, indem nur Einige Beides vereinigten: so wird dieser Gegensatz im höchsten Staate am Stärksten hervortreten also der König allein regieren, die Gesammtheit der Bürger hingegen als reine Unterthanen ihm gegenüberstehen. Im Könige ist die reine Einheit des Volkes repräsentirt: auch schon darum kann die Eine moralische Person des Regenten auch nur Eine physische sein; desshalb auch ein Erbkönig, weil nur so jene Volkseinheit dauernd und sicher dargestellt wird. — Auf der andern Seite muss sich aber auch das Volk dieser Einheit bewusst sein; „dies Bewusstsein übt es durch die Einwilligung in die Abgaben". Im Regenten allein dagegen ruht das Recht zu herrschen, welches nicht vom Volke ihm übertragen ist; umgekehrt vielmehr kann jeder Antheil des Volkes an der regierenden Thätigkeit nur vom Könige mitgetheilt sein und muss in jedesmaliger Ausübung auf einem Herrscheracte des Königs beruhen.*)

Dies führt uns zugleich auf die eigentliche Bedeutung des Gegensatzes einer gesetzgebenden und einer vollziehenden Func-

*) „Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen" (geschrieben im J. 1814) a. a. O. S. 250. 264—280.

tion im Staate. Das Leben des Staates, gleich dem individuellen, kann nur das doppelte und zugleich entgegengesetzte sein, theils vom Leibe, d. h. von den Unterthanen anzufangen, und im Regenten zu endigen; theils im Geiste und Mittelpunkte, d. h. im Regenten anzufangen, und bei den Unterthanen zu enden. Das erste ist die gesetzgebende, das zweite die vollziehende Function. Der wahre König unterscheidet sich nur dadurch vom Despoten, dass er seinen Unterthanen das Recht der Petition zugesteht; dies ist schon der Anfang das Gesetz zu machen. Dies allmählig fortschreitend, reift zu einer Organisation gesetzgebender Versammlungen. Aber das Ende, die Bestimmung des Gesetzes, so wie seine Vollziehung, liegt im Regenten. „Denn soll auch das Ende des Gesetzes in diesen Versammlungen liegen, so ist die Anarchie fertig". Die vollziehende Gewalt geht daher vom Könige aus; aber vollendet ist diese Vollziehung in der Gesammtheit der Gesetze und in der Gesammtthätigkeit der Bürger. Drum ist es vortheilhaft, dass sich die Vollziehung zuletzt in den Händen der aus dem Volke hervorgegangenen und die Thätigkeit der Bürger zunächst bestimmenden Communalbehörden befinde. In der bestimmten Verflechtung dieser beiden Systeme kann man tausend Verschiedenheiten aufstellen; oder vielmehr wird jeder ohne Künstelei geschichtlich gewordene Staat von jedem andern darin verschieden sein, und wird dieser Unterschied gleichsam zum persönlichen Charakter der Staaten gehören. „Will man nun jeden noch unvollkommnen Staat, versteht sich ohne die thörichte Voraussetzung, dass alle vollkommnen Staaten einander gleich sein müssen, einen Nothstaat nennen: so ist in diesem Sinne gegen den Ausdruck nichts einzuwenden".*)

147.

An die hier gegebenen Grundzüge der Staatslehre schliesst sich nun das in den „Vorlesungen" Gegebene, theils weiter ausführend, theils ergänzend an, in keinem Sinne aber die Haupt-

*) a. a. O. S. 281—286.

ansicht verleugnend oder berichtigend. Wir erwähnen daher nur das Wesentlichste aus ihnen. Völlig neu und als „dritten Theil" zu den beiden ersten der „Staatsverfassung" und der „Staatsverwaltung" hinzugekommen ist hier der Abschnitt von der „Staatsvertheidigung"*), welcher auf einer originalen Ansicht von der Strafe und vom Strafrecht beruht. Staatsvertheidigung nach Innen ist die Rechtspflege und Strafgerichtsbarkeit, welche sich wiederum in die Gerichtsbarkeit über bürgerliche und über Staats-Verbrechen theilt: Staatsvertheidigung nach Aussen ist entweder die friedliche durch Unterhandlung oder die kriegführende in gewöhnlichem Sinne. —

In ersterer Beziehung ist es wichtig, das Wesen der Strafe und den Grund des Strafrechts von Seiten des Staates in Schleiermacher's Lehre kennen zu lernen, indem hier die Folgen der physiologischen Ansicht vom Staate sehr charakteristisch sich abheben. — Der Staat bestraft weder um den Menschen zu bessern, noch ist die Strafe das Mittel um dem Verbrechen zu steuern: sie geschieht um die Privatrache aufzuheben und zur eigenen Sicherung des Staates. Der Staat ist „Vertreter der Privatrache". Er muss daher die Strafen so einrichten, dass der „Rachsucht" Genüge geschieht und auch so, dass er selbst vor Wiederholung gesichert ist. Das Minimum ist, dass er vom Beleidiger Caution verlangt; das Maximum die Todesstrafe Diese sichert auch gegen Wiederholung, aber da dies durch Beraubung der Freiheit auch bewirkt werden kann: „so wäre kein Verhältniss darin, dass weil man noch nicht Meister in der Sicherheit der Detention ist, desshalb Einen des Lebens berauben wollte". Sicher aber ist, dass oft die Rachsucht nur durch das Blut des Beleidigers gesühnt werden kann: und so schiene desshalb — nach Schleiermacher — die Todesstrafe nicht aufgehoben werden zu dürfen, bis die Sitte sich gegen sie erklärt hat. Aber der Fortschritt der Gesittung lässt die Rachsucht erlöschen und so tritt eine fortgehende Milderung der Strafen ein, die bis zu ihrem gänzlichen Verschwinden führen kann,

*) Vorlesungen uber die Lehre vom Staate S. 143—157.

abgerechnet „die Nothwendigkeit den Einzelnen unschädlich zu machen". Das Begnadigungsrecht hat seinen Grund darin, dass die Fortschritte der Gesittung allmählig sind, die Gesetzgebung aber nur in grossen Perioden geändert werden kann. *)

So ist für Schleiermacher die Strafe, und die Strafe in den Händen des Staates, nicht die Geltendmachung der ewigen Gerechtigkeit, die Wiederherstellung ihrer durch das Verbrechen verletzten Idee; ebenso wenig ist die Form und das Maass der Strafe nach dem allgemeinen Rechtsbegriffe zu bestimmen. Alles dies trägt nach ihm vielmehr den empirischen Charakter der Sitte, indem „Gesetz nur werden kann, was vorher schon als Sitte bestanden hat"; und er könnte sogar die Consequenz nicht ablehnen, dass jede Form der „Privatrache", ob sie selbst geübt oder vom Staate vollzogen werde, sofern sie nur in der Volkssitte begründet ist, für gleich gut gehalten werden müsse; denn immer tritt auch hierin ein zur Natur gewordener Ausdruck der Vernunft hervor. Dass mit diesen Bestimmungen der eigentliche Begriff der Strafe und Strafgerechtigkeit völlig verfehlt sei, ist nicht zu bezweifeln: wichtiger ist die Einsicht, wie Schleiermacher vom seinem Principe aus ihn nicht anders fassen konnte. Ist der Staat durchaus nur Werk eines „politischen Triebes", eines vielgestaltigen Naturwirkens der Vernunft, so gibt es gar keine absolute Norm des Rechts, weil diese als gemeingültige Idee allein im Denken erkannt und von ihm allgeltensollend aufgestellt werden kann. Dies ist die Vernunft, nicht die Physis des Staates. Schleiermacher verläugnet jene nicht absolut, aber er drängt wenigstens ihren freien und bewussten Ausdruck in der Form allgemeingültigen Denkens gegen die zufällig historischen Formen derselben zurück.

148.

Der Staat, auf die Unterwerfung der Natur gerichtet, was von Einzelnen ausgeht und wieder auf Einzelne hinführt, erzeugt Verkehr und Eigenthum, Tausch und Erwerb, und dadurch das Recht. Nur soweit dieser Verkehr reicht mit allen

*) A. a. O. S. 145 – 148.

dadurch gesetzten Verhältnissen, erstreckt sich das Gebiet des Rechts, welches nun vorzugsweise in seiner historischen Ausbildung aufgefasst wird. Wie nach diesen Prämissen ein Ehe-, ein Familienrecht, ein Rechtsverhältniss zwischen Kirche und Staat sich entwickeln lasse, welches Alles nicht auf Verkehr in dem bezeichneten Sinne beruht, ist nicht abzusehen; überhaupt wird die positive Rechtswissenschaft, wenn sie eine philosophische Grundlage sucht, an der Schleiermacher'schen kaum ihr Genügen finden; denn keinesweges ist der reine Begriff des Rechtes in ihr gefasst, sondern nur seine besondere Anwendung auf die Verhältnisse des Verkehrs.

Zugleich ergibt sich aus jenem Begriffe, welche Sphären der Gemeinschaft für Schleiermacher ausserhalb des Staates und somit auch des Rechtes fallen. Die Ehe und Familie ist Grundlage der Horde, also vor dem Staate gegeben. Ebenso geht der Mensch als selbstständige Intelligenz über den Staat hinaus: das Wissen nämlich, so weit es nicht zur Naturunterwerfung dient, d. h. speculatives ist im Gegensatze des technischen, die Religion ferner, welche sich in den gleichartig von ihr erregten Massen zur Kirche gestaltet; endlich die freie Geselligkeit in allen ihren Formen haben Nichts mit dem Staate gemein. Dass die Grundansicht, jene geistigen Interessen nicht im Zwecke des Staates aufgehen zu lassen, die richtige sei, dass sie namentlich vor der einseitigen Ueberschätzung des Staates bewahre, der wir bei Hegel begegneten, ist nicht zu leugnen: dennoch kann das blosse Nebeneinanderstellen jener verschiedenen Gemeinschaften, der blosse Aggregatzustand, unmöglich genügen. Wie es die Wirklichkeit zeigt, so muss auch die Idee es begründen: der Staat kann, nach Unten wie nach Oben, nur der gemeinschaftliche Träger ihrer aller sein: aber in welchem innern Verhältnisse zu ihnen und nach welchem durchgreifend gemeinsamen Zwecke? Diese Frage hat Schleiermacher, wenigstens in Bezug auf den Staat, nicht einmal berührt; er hätte dann finden müssen, dass sein Begriff des Staates, dessen letzter Zweck der Naturbildungsprocess ist, selbst ein falscher, wenigstens ein unvollständiger sei. Sein höchster Zweck

ist vielmehr, als **Mittel** der höchsten und freiesten (sittlichsten) Gemeinschaft zu dienen.

Einzelne Bestimmungen aus dieser letztern Auffassung werden indess auch von Schleiermacher, wiewohl auf indirectem Wege, nachgetragen: so besonders bei der Frage, was der Staat zur Entwicklung der geistigen Anlagen des Volkes, also für Erziehung zu thun habe? Die Abhandlung „über den Beruf des Staates zur Erziehung“ *) geht von dem Grundsatze aus, dass Mittelpunkt aller Erziehung die Familie sei; dass daher der Staat nur in dem Maasse an der Erziehung des Volkes Antheil zu nehmen habe, als es darauf ankommt, in ihm eine höhere Potenz der **politischen** Gemeinschaft und des Bewusstseins derselben zu erzeugen. Habe er diese Aufgabe gelöst, so sei die Erziehung dem Volke zurückzugeben und der Gemeine anzuvertrauen, welche durch ihre Gemeinschaft mit der Kirche und mit der Wissenschaft selber belebt und höher gebildet werde. Diese Grundsätze sind richtig: wenn die Familie unzureichend ist zur Erziehung, soll der Staat bevormundend dazu treten; aber diese Bevormundung von Obenher soll in dem Maasse erlöschen, als die Bildung der Gemeinen, die Gesammtbildung des Volkes erstarkt. Dennoch erschöpft dies die eigentliche Frage nicht. Auch die durch die Gemeine, ja durch die Familie geleitete Volkserziehung bedarf einer gleichmässigen Organisation, welche weder von den Familien, noch von den Gemeinen, sondern nur vom **Staate** ausgehen kann. Dieser hat also die unbedingte **Verpflichtung**, überhaupt für Erziehung und wissenschaftliche Bildung zu sorgen. Er darf sich selbst nur als **Mittel** zu jenem, dem höhern Zwecke betrachten. Dies folgt aber keinesweges aus dem Schleiermacher'schen Staatsbegriffe, vielmehr das Gegentheil, wie er selber es in seinen „Vorlesungen über den Staat“ **) ausdrücklich anerkennt. Hier wird ausgeführt, dass Wissenschaft und Religion (Kirche) vom Staate unabhängige Organisationen seien, auf deren Entwicklung der letz-

*) A. a. O. S. 227 ff.
**) S. 121 – 130.

tere nur so weit einwirken dürfe, als er für seinen Zweck von ihnen Anwendung zu machen habe: ihm komme daher nur die Befugniss zu, „Notiz zu nehmen von dem, was beide in der Unterweisung thun" (S. 128). Hiermit tritt jener Aggregatszustand von Staat, Kirche und Wissenschaft wieder hervor, welcher zwar historisch begründet sein mag, worauf Schleiermacher ausdrücklich hinweist (S. 129), während er jedoch vor einer vernünftigen Organisation des Staatsganzen auch factisch längst verschwunden ist. Kirche und Wissenschaft, wie alle Bildungsanstalten befinden sich am Besten auf dem Rechtsboden des Staates und mit äusserem und innerm Schutze von ihm ausgestattet, aber als höhere Mächte gegen ihn, welchen er zu dienen, sich als Mittel für sie zu begreifen die Verpflichtung hat. Mit Nichten ist es daher „der wünschenswertheste Zustand" zwischen ihnen, „wenn sich der Staat ohne Einmischung und ohne Eifersucht der gehörigen Unterstützung von beiden erfreut und nur localisirend das für seine Zwecke Nöthige entweder selbst hinzufügt oder als Privatunternehmung sanctionirt". Umgekehrt soll er vielmehr neben der vollen geistigen Autonomie jener beiden Mächte, selbstständig und unablässig ihnen die äussern und innern Mittel zu ihrer Verwirklichung herbeischaffen; — nicht um seinetwillen, sondern um ihrer selbst willen, denn er existirt guten Theils nur um ihnen zu dienen.

Auch in Bezug auf die constitutionellen Fragen des Staates sehen wir Schleiermacher in einigem Schwanken begriffen zwischen erleuchtetem Despotismus und verfassungsmässigen Zugeständnissen an das Volk (vgl. §. 146), mit ausdrücklicher Verleugnung jedoch des Principes der Volkssouveränität, welche bei Kant und Fichte die Grundlage des Staates war. Im Regenten liegt das Recht zu herrschen, nur er kann es auf Andere im Volke übertragen, — das Volk dagegen „muss sich seiner Einheit bewusst werden — durch Bewilligung der Abgaben". Es ist dies kein Rechtsanspruch, sondern ein psychologischer Selbstanerkennungsact desselben, eine unwillkürliche That des Patriotismus. Im Einzelnen dachte Schleiermacher auf freisinnigste

Weise, war er unerbittlicher Gegner jeder verstandlosen Willkür des Herrschens; aber diesen Anspruch zu einem Rechte, zu einem Rechte des Volkes zu erheben, das hinderte seine eingeschränkte Ansicht von der Bedeutung des Staates und der ganz unentwickelte Begriff des Volkes, welches er nur in der Masse der „Unterthanen" wiederfand. —

149.

Im Interesse der Ethik im engern Sinne ist noch kürzlich zu erwähnen, auf welche Weise Schleiermacher der „Güterlehre" die „Tugend-" und „Pflichtenlehre" gegenüberstellte und zugleich sie ableitete aus dem gemeinsamen Principe. (Vgl. oben §. 134).

Die Güterlehre stellt die Totalität der Vernunft dar, wie sie der Totalität der Natur gegenüber sich dieser immer tiefer einbildet; jede Form dieser Einbildung erzeugt ein „Gut", die Totalität der Güter ist, was das höchste Gut genannt worden. Die Tugendlehre stellt dar die Vernunft im einzelnen Menschen, das also, wodurch er Antheil gewinnt am höchsten Gute, indem er es produciren hilft. Tugend ist die Vernunft als inwohnender Geist des Einzelnen. Das höchste Gut kann aber nicht anders zu Stande kommen, als durch das vollständige sittliche Handeln der Einzelnen, welches zu einem organischen Ganzen sich erhebt.*)

Der Tugendbegriff kann von zwei Seiten betrachtet werden: theils wie er das Einswerden von Vernunft und Sittlichkeit, den reinen Idealgehalt derselben ausdrückt: in dieser Hinsicht ist sie Gesinnung; theils wie er in die Zeitform eintritt und durch bestimmte Gestaltung sich realisirt: in dieser Rücksicht ist sie Fertigkeit. Ein anderer Theilungsgrund liegt in der ursprünlichen Form alles Lebens, welches als einzelnes nur in der Doppelheit des Insichaufnehmens und des Aussichhinstellens be-

*) Vgl. die scharfsinnige Auflösung der „Antinomie", dass Tugend das Dasein des höchsten Gutes und umgekehrt dies das Dasein der Tugend voraussetzt, in der Sittenlehre nach Schweizer, S. 329. 330. 332.

stehen kann. Jenes ist an der Tugend ihre erkennende, dies ihre darstellende Richtung. Beide können nie ganz getrennt sein. (Hier treten, wie man sieht, zum Begriffe der Tugend, welcher früher (§. 134) nur das „Kraftsein" der Vernunft in der „Natur" überhaupt bedeutete, ethische Bestimmungen hinzu. Eine Vermittlung aber zwischen jenem und diesem Begriffe ist nicht gegeben!)

Jene beiden Gegensätze durchkreuzen sich jedoch: die Gesinnung in erkennender Richtung ist Weisheit, in darstellender ist Liebe: das Erkennen unter die Zeitform gestellt ist Besonnenheit, das Darstellen unter der Zeitform Beharrlichkeit. Dies sind nach Schleiermacher die vier „Cardinaltugenden", als die Erscheinungsweisen der in sich Einen und untheilbaren Tugend. „Weisheit" ist diejenige Qualität, durch welche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt: sie ist theils contemplativ, indem sie das innere Gleichmaass der Gefühle erhält — negativ Gemüthsruhe, positiv Heiterkeit erzeugt: theils imaginativ, indem sie Typen zu den darzustellenden Combinationen producirt — Begeisterung, „welche man nicht so selten finden würde, wenn man auch die Aneignung schon als Begeisterung ansähe". — Die „Liebe" ist das „Seelewerdenwollen der Vernunft", ihr Eingehen in den organischen Process, indem sie das Natürliche in irgend einer Gestalt mit sich einigt. So ist sie die Action auf die Natur, abstrahirt von ihrem Schongeeinigtsein mit ihr, — Weisheit dagegen Action in der Natur. Alle Liebe geht von der Natur aus und ergreift an sich Natürliches; es liebt aber immer die der Natur schon inwohnende Vernunft.

Die Tugend als Fertigkeit stellt diejenige Qualität dar, wodurch die Einigung von Vernunft und Natur in ihrem wechselnden grössern oder geringern Grade bedingt wird und welche in einer ununterbrochenen Folge gleichartiger sittlicher Handlungen als ein Wachsendes sich zeigt. Die Tugend als Gesinnung ist ein Innerliches und Unwandelbares, als Fertigkeit ein in die Zeit gesetztes Wachsendes. Fertigkeit in erkennender Richtung zeigt sich als Besonnenheit, in darstellender

Richtung als Beharrlichkeit. Alle vier Cardinaltugenden aber stellen den ganzen sittlichen Process dar im einzelnen Individuum nach seiner subjectiven und objectiven Seite, nach innerer Gesinnung, wie nach der Art seines äussern Verhaltens.*)

150.

Die Pflichtenlehre steigt nun noch um eine Stufe zu dem Individuellen herab: sie zeigt die Erscheinungsweise der sittlichen Gesinnung in der einzelnen Handlung. In jeder pflichtmässigen Handlung muss die ganze Idee der Sittlichkeit sein (als Gesinnung) und das höchste Gut wird in jeder realisirt — als Zeugniss von der Harmonie alles sittlichen Lebens. Dennoch ist jede pflichtmässige Handlung durchaus individuell und unübertragbar; daher eigentlich nur von dem individuellen Standpunkte des Einzelnen aus zu beurtheilen.

Daraus der Begriff der Pflicht: sie ist die im individuellen Handeln innerhalb einer bestimmten Sphäre des höchsten Gutes zur Erscheinung kommende Aeusserung der Einen sittlichen Gesinnung. Desshalb ist jede pflichtmässige Handlung ebenso ein Anknüpfen an schon gegebenes Sittliche, als ein ursprüngliches Produciren desselben; ebenso: jede Pflicht ist die Entscheidung eines Collisionsfalles, denn in jedem Augenblicke des sittlichen Processes kann Unendliches geschehen — wie umgekehrt es keine eigentliche Collision von Pflichten gibt, so gewiss unter den pflichtmässigen Handlungen an sich kein Widerstreit sein kann. (Hier ist abermals der Begriff der Pflicht, der früher (§. 134) ein weit Allgemeineres bedeutete, zum Ethischen fortbestimmt worden. Die Bemerkung ist zu wiederholen, die wir bei dem Tugendbegriffe machten.)

In allem Handeln tritt der Gegensatz zwischen dem Bilden der Gemeinschaft und dem Aneignen hervor, welches wieder unter den relativen Gegensatz fällt, der im einzelnen Leben zwischen dem allgemeinen und besondern Factor stattfindet. Daraus entsteht eine einfache Sphäre von Pflichten. Das uni-

*) Sittenlehre §. 292 – 315.

verselle Gemeinschaftbilden ist das Gebiet der Rechtspflicht: wir sind diese Allen schuldig. Das universelle Aneignen erzeugt die Berufspflicht: Jeder hat einen Beruf, ein Wirken der Vernunft auf die Natur, zu vollbringen, aber auf eigenthümlich ihm angeeignete Weise. Das individuelle Aneignen erzeugt die Gewissenspflicht, indem jede wahrhafte Aneignung nur aus der Individualität entspringen kann. Wo nämlich das Individuelle das Sittlich-productive ist, da kann nur der Handelnde selbst sein Richter sein, und nur sofern er sein Inneres, sein Gewissen offenbart, kann auch im Andern sich das richtige Urtheil über die Handlung bilden: daher der Grund der Benennung. Das individuelle Gemeinschaftbilden endlich gibt die Liebespflicht: Jedem ist es Pflicht, individuelle Gemeinschaft anzuknüpfen innerhalb der allgemeinen, unter Voraussetzung der (beiderseitigen) Offenbarungsfähigkeit. Für jedes der vier Gebiete stellt nun Schleiermacher vier besondere Pflichtformeln auf, in welchen er das stete Ineinandergreifen von Allgemeinheit und Individualität, von Unübertragbarkeit und Gemeinschaft zeigt, und wie aus jener Wechselwirkung allein das Leben des sittlichen Processes und die wechselseitige Ergänzung der Persönlichkeiten durch ihn und in ihm hervorgehen könne.*) Trotz der in diesem Abschnitte am Meisten hervortretenden Ungleichförmigkeit wissenschaftlicher Ausführung ist dieser Theil dennoch der wichtigste und am Reinsten eigentlich ethisch gehalten. Der Grund ist nicht schwer zu entdecken: im Pflichtbegriffe wird abgesehen vom Inhalte und Umfange des Handelns der Vernunft, in welches Schleiermacher manches noch nicht Ethische hineinzog, und nur die Form und Beschaffenheit des Handelns in Betracht gezogen, welche demselben den Charakter des Ethischen aufdrückt.

151.

Zum Schlusse bleibt uns noch übrig, was wir bisher von einzelnen Seiten zeigten, nunmehr zum Gesammtresultate zusammenzufassen. Dadurch kann auch unsere eigene Kritik erst ih-

*) §. 318—356.

ren rechten Sinn erhalten, die sich keinesweges vor der Grösse und Eigenthümlichkeit von Schleiermacher's Leistung verschliesst, die nur zeigt, dass er ein Anderes oder Umfassenderes gegeben, als eine Sittenlehre, und darum gerade ihre eigentliche Aufgabe verfehlt habe.

Ueber das Princip dieser Ethik zuvörderst kann man nicht zweifelhaft sein: sie hat, wie die Hegel'sche, einen durchaus objectiven Charakter. Sie ist eine „Physiologie" — nicht bloss des Willens, denn dessen Betrachtung macht nur einen sehr untergeordneten Theil derselben aus, — sondern der gesammten Vernunftwirksamkeit im Menschen und durch ihn auf die gesammte Natur, deren Anfang in der Natur sich nirgends findet und deren Ziel gleichfalls nie erreicht wird. Auch von letzterm Satze kann man die Berechtigung nicht verkennen: er beruht auf der tiefen Wahrheit, dass kein Wirken der Vernunft auf die Natur erklärlich wäre, wenn beide dualistisch als ungleichartige gefasst werden: es ist vielmehr ein „ursprüngliches Ineinander" beider zu denken. Dennoch hat dieser Satz, indem unmittelbar auf ihn der Begriff der Ethik begründet wurde, jene vielfachen Unbestimmtheiten und Mängel herbeigeführt, welche Schleiermacher's Leistung darbietet. Dadurch wird das „ethische Handeln" nach Unten in eine „stetige Reihe" mit den bewusstlos organischen Naturvorgängen gesetzt, nach Oben verliert es sich in ein gleichfalls gränzenloses „Vernunftwerden der Natur". Und so ist es weder ein innerhalb der Menschen abgeschlossenes Thun, vielmehr greift es seiner innern Consequenz nach unter das menschliche Wesen bis in die Thier- und Pflanzenwelt zurück, welche, wie die gesammte Natur, ohne ein solches „Kraftwerden der Vernunft" in ihnen gar nicht zu denken sind, — noch ist es specifisch die Freiheit, welche darin thätig ist, sondern die Wirksamkeit der allgemeinen Vernunft. Mit Einem Worte: das Ethische ist auch nur Werk eines höhern (geistigen) Naturprocesses, in stetiger Reihe bleibend mit den Organisationen der Vernunft in der Natur. In welches unbestimmte und verschwommene Verhältniss dieser Begriff die Ethik zu den benachbarten Wissenschaften, zu Anthro-

pologie und Psychologie, selbst zur Dialektik bringen musste, haben wir gezeigt.

Aber auch der Begriff des eigentlich Ethischen musste verfehlt werden auf diesem Wege. Schleiermacher bezeichnet die Ethik als Gegenhälfte zur Physik; desshalb enthält sie bei ihm mehr als bloss Ethisches. Indem er aber zu viel in ihr gab, hat er andererseits zu wenig oder nicht das Rechte gegeben: das Ethische, was sein System wirklich enthält, stellt sich nicht dar in seinem ethischen, sondern nach seinem allgemeinen Vernunftcharakter. Wie nämlich die bisherige Gesammtkritik ergeben hat, ist Ethik gar nicht die Lehre von einem unbestimmten Handeln der Vernunft auf die Natur, sondern vom vernünftigen Willen des Menschen; und nicht was gesetzt wird, sondern wie es gesetzt ist, welch ein Wille in ihm sich zeigt, das macht es zum Ethischen. Der objective Stil der Ethik verliert dadurch nichts an seiner Bedeutung; denn sie behält ihren universalen Charakter für den Inhalt alles Geistigen, obgleich sie nicht diesen Inhalt zu erschöpfen, das Vernunftbewusstsein in allen seinen Gestalten zu construiren, sondern weil sie die rechte Mitbetheiligung des Willens an jenem gesammten Inhalte zu zeigen hat. Desshalb ist es auch nicht unrichtig oder einseitig, sondern eine in der wahren Objectivität des Ethischen selbst liegende Wendung, von der bloss darstellenden Form der Ethik in die imperative überzugehen, oder eigentlicher, jene von dieser begleiten zu lassen. Hat Schleiermacher es doch selbst gethan in seiner durchaus imperativ gehaltenen Pflichtenlehre; und wir werden in der eignen Ausführung dieser Wissenschaft zeigen, wie Pflicht nur sei der in imperative Form umgesetzte Begriff eines bestimmten ethischen Gutes.

Der factische Grund übrigens und somit die Erklärung oder Entschuldigung jenes Irrthums bei Schleiermacher ist nicht schwer zu finden. Ueber Kant hinausstrebend, wollte er mit Recht das nur Formelle seiner Sittenlehre widerlegen und erweitern. Das Ethische ist kein bloss formeller Wille: er muss den gesammten Geistesgehalt durchdringen und sich zu eigen machen: das-

selbe drückt Schleiermacher in dem Satze aus, dass es nichts sittlich Gleichgültiges gebe, und so könnte er von dieser Seite als der strengste, wachsamste Sittenlehrer bezeichnet werden. Jene wichtige Wahrheit verwandelte sich ihm jedoch in den falschen, wiewohl zum Verwechseln ähnlichen Satz: dass aller geistiger Process schon an sich selbst ein ethischer sei, und so blieb, seltsamer aber nothwendiger Weise, die ethische Aufgabe an sich selbst von ihm ungelöst.

152.

Was er aber an deren Stelle leistete, ist, nur aus anderm Gesichtspunkte beurtheilt, vielleicht noch bedeutungsvoller, als es die Lösung jener beschränktern Aufgabe gewesen wäre. Der allgemeine und der besondere Theil seiner „Güterlehre" enthält die Grundzüge einer umfassenden Wissenschaft vom praktischen Geiste (man könnte sie auch eine Philosophie der Cultur nennen), welche freilich zu den noch künftig auszuführenden Theilen des Gesammtsystemes der Philosophie gehört. Wir erläutern unsere Meinung am Besten dadurch, dass wir der Ausführung erwähnen, welche unser System darüber gibt. Der gesammte Ideengehalt unsers Geistes kann sich nur nach den Grundformen des Bewusstseins in erkennender, darstellender, wollender Richtung, endlich in der Gestalt eines höchsten allvermittelnden Gefühls offenbaren, und wie daher nach uns der zweite grosse auf die Psychologie sich gründende Haupttheil der Geistesphilosophie in Wissenschaftslehre, Aesthetik (in jenem weitern Sinne), Ethik und Religionsphilsophie zerfällt: so hat Schleiermacher in der eignen Ethik Grundzüge und embryonische Entwürfe zu allen diesen Wissenschaften gegeben, die, freilich erst in einen umfassendern Zusammenhang gebracht, die rechte Lebensfähigkeit gewinnen. Auf diesen Standpunkt erhoben, wird Alles harmonisch und bedeutungsvoll in seiner Ethik und sie erscheint als ein Werk von so inhaltsreichem Werthe und von so originalem Tiefsinn, dass ihr nur Weniges an die Seite treten dürfte. Von hier aus können wir daher noch einen Blick auf den in-

nern Zusammenhang ihrer Hauptgedanken werfen, von denen wir, in Rücksicht auf die eigentliche Aufgabe einer Ethik, vielleicht mit Recht behaupten durften, dass sie zu dieser nur in sehr entfernter Beziehung stehen.

Seine Lehre von der organisirenden Vernunft (§. 136) zeigt die Wirkungen der Vernunftcultur von ihrer realen Seite: an Gymnastik, Mechanik, Agricultur wird nachgewiesen, wie Alles am Menschen von seinem Leibe bis zu den höhern Functionen des Geistes culturfähig, wie Alles in der Natur bis auf den Erdkörper herab cultivirbar sei; und beides zugleich ein System sich gegenseitig voraussetzender Culturstufen bilde. Das Ethische des Willens wird in die allgemeine „naturbildende" Thätigkeit der Vernunft verwandelt; dass nämlich der Wille dabei eine mitbedingende Potenz sei, wird mehr vorausgesetzt, als ausdrücklich nachgewiesen. Es ist dies ein Abschnitt, nicht aus der eigentlichen Ethik, sondern aus der Lehre vom freien, Zwecke darstellenden Geiste, einer entsprechenden Hälfte zur Aesthetik. —

Seine Lehre von der symbolisirenden Vernunft ferner, deren losen Zusammenhang mit der ethischen Aufgabe wir nachgewiesen (§. 143), stellt die ideale, erkennende Seite des Culturprocesses dar. Wie alles Erkennen, indem es sich aus der empirischen Vielheit erhebt und der idealen Einheit zubewegt, dadurch zwischen das mathematische und das transscendentale Element, als die beiden entgegengesetzten Endpunkte seines Processes, gestellt sei; wie alle analytische Fortschreitung sich zu synthetischen Einheiten abrunden, umgekehrt jede synthetische Fortschreitung nur gelingen könne innerhalb wirklicher Analysis, wie ferner das „sittliche" Moment der Erkenntniss in der Identität von Erfahrung und Mittheilung bestehe, indem nur dadurch der Erkenntnissprocess sich über die Schranken individueller Auffassung erheben, aber die erkennende Individualität zugleich in ihre Rechte einsetzen könne; wie weiter im Denken und in der Sprache der Erkenntnissprocess Objectivität und ein gemeinsames Bezeichnungsgebiet gewinne, im Gefühle endlich das Innerste und Unübertragbare

der Persönlichkeit in dieser Reihe gesetzt sei: in allen diesen Sätzen erblicken wir die wichtigsten Beiträge zu einer gründlichen Erkenntniss- und Wissenschaftslehre; dennoch tritt hier der Antheil des Ethischen um so entschiedener zurück, als der Wille im Theoretischen am Allergeringsten mitbetheiligt ist. Den Abschnitte von der „Kirche" endlich, wie in den betreffenden Theilen der Dialektik, entwickelt er eine Theorie vom religiösen und religionsbildenden Gefühle, daneben von der dabei eingreifenden Kunst, dass Beides als Grundlage zur Religionsphilosophie und zur Aesthetik betrachtet werden kann, deren weitere Ausführungen er bekanntlich in eigenen Werken gegeben hat. —

Hegeln gegenüber (wiewohl in unwillkürlicher Polemik) vertritt Schleiermacher die Bedeutung und den Einfluss der Eigenthümlichkeit bis in die universalsten Vorgänge der Staaten- und Verfassungsbildung hinein. Aber dies Individuelle entspringt ihm im bloss Natürlichen, ist ihm die „Naturform" der Vernunft. So bleibt auch hier die wichtige Frage nach dem Ursprunge und dem tiefsten Wesen der Individualität im Dunkel (vgl. §. 138); und daher entbehrt auch des sichern Fundaments und des entschiedenen Charakters alles dasjenige, was Schleiermacher im Uebrigen mit seltner Feinheit des Blickes und wahrer Virtuosität der Beobachtung über den Antheil der Eigenthümlichkeit an allen geistigen und sittlichen Vorgängen bemerkt. Der Begriff der Persönlichkeit ist überhaupt für ihn einer der wichtigsten und folgenreichsten: in ihr trifft zu innerster Vereinigung von entgegengesetzten Seiten her Natur und Vernunft zusammen. Aber welche von beiden Mächten ist das Individualisirende? Diese Frage ist nicht berührt worden von Schleiermacher, während sich zeigte, dass Hegel sie auf unrichtige Weise erledigte.

Die Unentschiedenheit hierüber ist endlich der eigentliche und tiefste Grund, dass es ihm nicht gelungen ist, das höchste Ziel und die innere Einheit des ganzen ethischen Processes zu gewinnen. Wir haben gezeigt, dass Staat, Wissenschaft, Kirche, freie Geselligkeit bei Schleiermacher bloss neben einander gestellt sind, mit äussern Begränzungen und Abfindungen gegen

einander. Was aber ist die eigentliche Bestimmung, der Gipfel alles menschlichen Daseins? Nach ihm ohne Zweifel die freie Geselligkeit. Aber diese behält zugleich die unstäte Gestalt gelegentlicher Wechselaufschliessungen der Persönlichkeiten gegen einander in Gastlichkeit, in Freundschaft, in Spiel u. dgl., so dass darin nur ein lockeres und zufälliges Band der Gemeinschaft liegen kann, mehr um das sittliche Leben zu verschönen, zu erfrischen, als darin den höchsten Ertrag alles sittlichen Strebens zu finden. Das „höchste Gut" endlich hat Schleiermacher in den Inbegriff aller Güter gesetzt; und so wird dasselbe in jedem Einzelnen durch die allgemeine Vernunftthätigkeit des ethischen Processes zwar auf eigenthümliche Weise erreicht; aber um dieser Eigenthümlichkeit willen existirt es wesentlich nur in der Gemeinschaft Aller und kommt so eigentlich dem Individuum selber nicht zum Genusse. Das höchste Gut ist der Reichthum eigenthümlicher ethischer Gebilde, in denen sich das „Naturwerden" der Vernunft überall anders objectivirt, und worin sich eigentlich nur der Gipfel des allgemeinen kosmischen Processes ausspricht. Wollte man an der Richtigkeit unserer Auffassung zweifeln, so erinnern wir nur an Schleiermacher's Lehren über die Relativität des Guten und des Bösen, die Einheit des Freien und des Nothwendigen, welche erst von hier aus ihr volles Licht und ihre Nothwendigkeit erhalten. Seine Ethik ist, wie er selbst wohlbewusst es bezeichnete, eine „Physiologie" (Phänomenologie) des objectiven Geistes, nach allen Gestalten und Verhältnissen, welche die Gemeinschaft voraussetzen muss, oder welche sie erzeugt, und die er auf das Scharfsinnigste beobachtet und auf's Sinnreichste geordnet hat. Mittelbar ist auch eine Ethik darin enthalten, aber ohne Rücksicht auf das eigentlich ethische Interesse und ihre specifische Aufgabe, das Wesen des sittlichen Willens zu erforschen. Daher tritt auch in ihr der Inhalt und die gegenseitige Beziehung der eigentlich praktischen Ideen in den Hintergrund zurück. Sie kommen vor, aber nur auf indirecte Weise: die Idee ergänzender Gemeinschaft bildet dabei den Mittelpunkt; die Rechtsidee ist nur von accidenteller Bedeutung. Die Idee der

Gottinnigkeit aber tritt am Weitesten zurück, indem die auf sie gegründete Gemeinschaft, die „Kirche“, nur eine untergeordnete Form menschlicher Gemeinschaften ausmacht, deren Gipfel vielmehr nach Schleiermacher die „freie Geselligkeit“ bildet. *)

*) Vgl. Ethik nach Twesten S. 171 ff. Dass er sich darin nicht ganz genügt habe, geht freilich aus der Bemerkung der „Sittenlehre„ (nach Schweizer S. 315) hervor. Demungeachtet ist damit die Umstellung nicht gerechtfertigt, die Schweizer beliebt hat, indem er den Abschnitt von der „Kirche“ zum letzten macht. Man vergleiche unsere Bemerkung in der Note zu §. 145.

VI.

Johann Friedrich Herbart.

(1776—1840).

153.

Bei Herbart bricht, wie es zunächst scheinen möchte, der bisher beobachtete Faden wissenschaftlicher Stetigkeit ab; denn in ihm begegnen wir einer völlig neuen Auffassung der ethischen Aufgaben, bei welcher die Anknüpfungspunkte an das Vorhergehende nur polemischer Art waren und auch hier mehr gelegentlich, als nach innerer Nothwendigkeit zur Sprache gebracht wurden.*) Dennoch ist der Werth des hier Dargebotenen nicht

*) In der „Allgemeinen praktischen Philosophie" (1808) trat Herbart ohne jede kritische oder polemische Rückbeziehung mit seiner Ansicht hervor, die auch solcher Anknüpfungen gar nicht bedurfte. Erst später, in seinen „Gesprächen über das Böse" (1817), ausdrücklicher noch in seinen Briefen: „Zur Lehre über die Freiheit des menschlichen Willens" (1836) und am Ausführlichsten in seiner ganz historisch kritischen „Beleuchtung des Naturrechts und der Moral" (1836) geht er auf Spinosa, Kant, Fichte, Schleiermacher, in letzterm Werke besonders auch auf Platon und Aristoteles, im Naturrechte auf H. Grotius ein. Aber auch seine Kritik behält immer diese äusserliche, nur durch Zufall oder besondere Veranlassung aufgedrungene Beziehung. Nirgends trägt sie den vermittelnden, zu gemeinsamen Resultaten abschliessenden Charakter, sondern einzelne Einwendungen werden gegen einzelne Lehren vorgebracht, wobei dann nicht ausbleiben kann, — besonders ist dies mit Spinosa begegnet, — dass das also Vereinzelte auch falsch beurtheilt wird. Wie schon anderswo bemerkt worden ist, existirt für Herbart eigentlich gar keine Geschichte der Philosophie — was

gering anzuschlagen und bei Weitem höher, als es gewöhnlich geschieht. Herbart ist ein Denker erster Ordnung und mit ihm beginnt, — seit Kant wieder zum ersten Male — eine neue, noch lange nicht ausgelebte Richtung in der Philosophie. Schon desshalb, nicht bloss wegen des Scharfsinns, der Pünktlichkeit und Ordnung seiner Untersuchungen, verdient er die sorgfältigste Beachtung: denn wie er selbst demjenigen, was die bisher betrachteten Systeme zwar sehr verschieden, immer jedoch aus einem gemeinschaftlichen Gesichtspunkte fassten, von einer ganz neuen Seite her beizukommen weiss, so mahnt er auch den Leser zu einer neuen Betrachtungsweise auf.

Auch in seinem methodischen Verfahren gleicht er in vieler Beziehung Kant. Er erklärt die Philosophie für eine „Bearbeitung der Begriffe",*) keinesweges für eine Ableitung derselben aus irgend einem Einheitsprincipe. Auch er nimmt die Begriffe aus dem Gegebenen auf und unterwirft sie einer scharfen Analyse, unbekümmert zunächst darum, ob sie sich einem systematischen Zusammenhange fügen werden. Er hat überhaupt kein System gegeben in dem gewöhnlichen Sinne dieses Worts, sondern eine Reihe einzelner Untersuchungen, welche durch den Inhalt der in ihnen bearbeiteten gegebenen Probleme in näherer oder fernerer Verwandschaft zu einander stehen. Bei den meisten und gerade den allgemeinsten besteht diese Bearbeitung darin, sie von den innern Widersprüchen zu befreien durch eine angemessene Ergänzung im Denken. Sämmtliche also behandelte Begriffe fallen nach ihm der „Metaphysik" anheim.

Von den metaphysischen Problemen reden wir hier nun nicht; aber eine andere Bemerkung drängt sich aus deren Veranlassung uns auf. Warum findet Herbart in den gegebenen praktischen Begriffen nicht also, wie in den metaphysischen, „Widersprüche, welche durch ergänzendes Denken gelöst wer-

formell richtig wäre, da sie wissenschaftlich sich im Ganzen und voraussetzungslos stets wiedererneuern muss, hier aber eine paradoxe Behauptung bleibt, indem bei den Vorgängern fast lediglich Irrthum erblickt wird!

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 4. Aufl. 1837. S. 23.

den müssen“, da deren Wesen ja gerade darin besteht, dass unserm ursprünglichen Urtheile Manches als schlechthin sein sollend, manches Andere als schlechthin nicht sein sollend — als widersprechend — sich aufdrängt? Was ist das Hässliche, das Böse überhaupt Anderes, als der Widerspruch gegen die inneren Normen des Daseins, gegen die innern Gesetze des Handelns? Consequenter Weise hätte nun Herbart auch diesen durch seine „Methode der Beziehungen“ wegbringen müssen; denn er gehört ebenso zu den gegebenen Widersprüchen, wie jene der Metaphysik.

Ein gewiss sehr richtiger Instinct hat ihn davon abgehalten; nur hätte es nicht stillschweigend geschehen dürfen und ohne das Recht eines andern Verfahrens hier ausdrücklich aufzuweisen. Dies ist unsers Wissens nirgends geschehen, indem an den Stellen, wo von dem Verhältniss zwischen theoretischen und ästhetischen Begriffen die Rede ist*), immer nur bei dem Factum dieses Unterschieds stehen geblieben wird. Allerdings handelt es sich zunächst in beiden Gebieten der Wissenschaft nur davon, das Gegebene in seinem wahrhaften und ursprünglichen Charakter aufzufassen. Wenn dieser jedoch im Hässlichen und im Bösen gerade der Widerspruch ist, so darf dieser nicht hinweggebracht, er muss nur in seiner Entstehung erklärt werden. Daraus folgt jedoch ein weit Allgemeineres für Herbart's Auffassung der metaphysischen Begriffe. Ein Anhänger Hegel's könnte im Hässlichen und Bösen ein Beispiel „daseiender Widersprüche“ finden, und das ironische Lob, welches Herbart einmal dem Hegel'schen Systeme gegeben, dass es das Dasein der Widersprüche im Gegebenen an's Licht bringe, in deren Ertragung Hegel jedoch eine nicht beneidenswerthe Fertigkeit besitze — in umkehrender Anwendung ihm zurückgeben. Aber dadurch wäre weder richtig, noch ausreichend, geurtheilt. Vielmehr drängt sich die weit allgemeinere Betrachtung hier auf, dass, wenn der „gegebene Widerspruch“ in unsern ursprüng-

*) Z. B. „Einleitung“ S. 25. S. 102. S. 146 ff., ebenso in seiner „Encyklopädie der Philosophie“ in dem ganzen Abschnitte: „vom Unterschiede der ästhetischen und theoretischen Ansicht der Dinge“ (S. 87 ff.).

lichen ästhetischen Urtheilen so stark und unwiderstehlich sich ankündigt, dass wir ihn als das Nichtseinsollende unwillkürlich verdammen, auch in unserm theoretischen Bewusstsein die gegebenen, aber mit dem Widerspruche behafteten Begriffe sogleich und überall mit dem gleichen Stempel des Unmöglichen bezeichnet uns erscheinen müssten. Dies ist aber keinesweges der Fall bei den Erfahrungsbegriffen, die Herbart als widersprechende bezeichnet, sondern nur mit Mühe und durch sehr vermittelte Beweisführungen wird der Versuch dazu gemacht, dessen Erfolg sogleich verschwindet, sobald wir uns auf den Boden des unmittelbaren Denkens zurückversetzen. Warum empfinden wir unmittelbar durchaus nichts von den Widersprüchen, denen unsere theoretischen Begriffe unterworfen sein sollen, während unser ästhetisch-sittliches Gefühl für das ihm Widersprechende so empfindlich und so unbestechlich regsam ist? Herbart am Wenigsten, der eine so ächt philosophische Achtung vor dem Gegebenen an den Tag legt, hätte diese Frage unbeantwortet lassen dürfen, freilich auf die Gefahr hin, dass sie ihm seine theoretischen Voraussetzungen in einem zweifelhaften Lichte zeigen konnte.

154.

Bekanntlich hat Herbart die praktische Philosophie der allgemeinen Aesthetik untergeordnet. Diese nämlich hat Begriffe zu entwickeln, welche durch ihre blosse Vorstellung, unabhängig von ihrer Realität oder Nichtrealität, entweder Beifall oder Misfallen in uns erwecken, und zugleich die Anweisung darüber zu geben, wie man sich zu benehmen habe, um das Gefallende hervorzubringen (Kunstlehre). Die praktische Philosophie ist derjenige Theil der allgemeinen Aesthetik, welcher die Bestimmungen des Löblichen und Schändlichen enthält und die Vorschriften, jenes hervorzubringen, dies zu vermeiden.*)

Schon im Vorigen liegt, worauf es hier ankommt. Jenen ästhetischen Begriffen, dem Schönen und dem Hässlichen, wie dem Löblichen und Schändlichen, kommt eine ursprüngliche

*) „Einleitung in die Philosophie“ §. 8 — 10.

Evidenz zu, zufolge deren ihr Unterschied uns einleuchtet, ohne gelernt oder bewiesen zu sein. Aber diese Evidenz durchdringt nicht immer alle Nebenvorstellungen, welche theils begleitend, theils von ihnen selbst verursacht, sich dazumischen. Daher oft genug eine Verdunkelung oder Verwirrung jenes ursprüngliches Urtheils! Desshalb hat die allgemeine Aesthetik die doppelte Aufgabe: theils die Musterbegriffe (Ideen) aufzustellen, auf welche alles ursprünglich Gefallende und Missfallende zurückzuführen ist, theils Anleitung zu geben, wie unter Voraussetzung eines gewissen Stoffes durch Verbindung ästhetischer Elemente ein gefallendes Ganze gebildet werden könne.*)

Das an sich Einfache kann weder gefallen, noch missfallen; desshalb besteht Alles, was die Aesthetik aufweist, in „Verhältnissen“ ursprünglich einfacher Elemente. Auch die praktische Philosophie hat daher nur die Aufgabe: die gefallenden und missfallenden Willensverhältnisse aufzustellen. Dabei darf der Wille nicht als besondere Seelenkraft (Vermögen) betrachtet werden, denn die Philosophie hat uns belehrt, dass es dergleichen nicht gibt; — sondern es kann nur von einzelnen Arten des Wollens die Rede sein, und von deren Verhältnissen zu einander. Ebenso wenig ist die Erkenntniss, ob das Gewollte Wirklichkeit habe oder nicht, für das Urtheil über dasselbe von Bedeutung. Lediglich an der Vorstellung eines bestimmten Willensverhältnisses bildet sich schon das Urtheil über das Löbliche oder Schändliche desselben. Es sind die Gedankenbilder eines möglichen Wollens und das sie begleitende Urtheil zu betrachten; dies Verfahren ist allein geeignet, den praktischen Ideen die Bedeutung von „Musterbildern“ zu sichern.**)

Herbart's Gedanke ist richtig und treffend, so lange er sich auf den reinen Charakter der Beurtheilung bezieht; — nicht aber sofern auf das ganze Verhältniss des Willens. Wäre die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines bestimmten Willensverhält-

*) „Einleitung“ §. 81.

**) „Einleitung“ §. 89. Vgl. Hartenstein die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, 1844. S. 160.

nisses für das Urtheil so völlig gleichgültig, wie Herbart behauptet und von Einer Seite darin Recht hat: — so liesse sich schlechterdings kein Grund angeben, warum das Löbliche wirklich werden solle? Von hier aus liesse sich nur einsehen, warum das Missfallende nicht sein solle, — eben um kein missbilligendes Urtheil hervorzurufen. Der strengen Consequenz Herbart's nach wäre dagegen das Urtheil über das Löbliche vollkommen befriedigt, wenn es sich am innern ästhetischen Wohlgefallen, das sein Gedankenbild erregt, gesättigt hätte. Nach diesen Prämissen könnte Herbart's Ethik daher höchstens einen verbietenden, niemals einen imperativen Charakter erhalten; oder, nach Herbart's Ausdruck, die „Kunstlehre" eines Hervorbringens des Löblichen ist ein völlig müssiger Anhang oder ein fremder Bestandtheil dieser Ethik. Und es wird sich zeigen, dass auch in der Folge die Lücke nicht ausgefüllt wird.

155.

Der erste Musterbegriff, die „Idee der innern Freiheit", betrifft das rein innerliche Verhältniss im Wollenden selbst zwischen seinem Willen und der Beurtheilung. Dasselbe Vernunftwesen ist es, welches will und welches auch urtheilt über den Charakter dieses Wollens. Entweder behauptet die Person wollend, was ihre Beurtheilung missbilligt, oder unterlässt wollend, was sie beurtheilend sich vorschreibt, oder Wille und Beurtheilung bejahen und verneinen einmüthig das Nämliche. Die Harmonie zwischen beiden gefällt, die Disharmonie missfällt ursprünglich. (Warum? — Ueber diese Urthatsachen geht Herbart weder hier noch sonst irgendwo hinaus; er verbietet sich ausdrücklich jede weitere Deutung derselben: sie sind ihm die letzte Gränze alles besonnenen Forschens.)

Daraus ergibt sich nun der Begriff eines ursprünglichen Gefallens oder Missfallens, die „Idee der Einstimmung". (Die andere ferner liegende Bezeichung: Idee der innern Freiheit hatte Herbart wohl nur gewählt, um an die Analogie mit dem sonst von ihm verworfenen Kantischen Begriffe transscendentaler Freiheit zu erinnern, welchem sie übrigens am Meisten gleicht, nur

dass bei Kant der Nachdruck auf den Willen und die ihn beherrschenden Motive, bei Herbart auf das Urtheil und seine Einstimmung gelegt wird.)

Die weitere Entwicklung dieses Begriffes lässt sich auf die Platonischen Cardinaltugenden zurückführen. Bei der Harmonie zwischen Willen und Beurtheilung ist nämlich der Wille theils positiv bestimmte Thätigkeit, theils negativ Abweisung aller widerstreitenden Willensrichtungen. Hieraus die vier Gestalten dieses Verhältnisses: die praktische Einsicht, der sittliche Geschmack (*σοφία*); das Wollen in seiner stetigen Vollziehung betrachtet (*ἀνδρία*); negativ zugleich alles entgegengesetzten Wollens sich enthaltend (*σοφρωσύνη*); endlich die Harmonie des ganzen Verhältnisses, wofür der Beifall sich entscheidet (*δικαιοσύνη*). Ebenso kann die Kantische Allgemeinheit der sittlichen Gesetzgebung mit Absehen von allen materialen Triebfedern des Willens, mit jener Idee verglichen werden.*)

Hierbei schärft nun Herbart einen andern wichtigen Begriff noch entschiedener ein, als dies von Kant geschehen ist. Diese sittliche Idee darf nämlich nicht für sich gefasst werden, sondern nur in Beziehung auf die folgenden Ideen des „Wohlwollens" und der „Billigkeit"; d. h. nur das ist sittlicher Wille und nur da kann sittliche Billigung eintreten, wo zugleich die Idee des Wohlwollens und der Billigkeit sich vollzieht. Die Idee der „Einstimmung" ist für sich nur formell, leer; ihr Inhalt liegt in den nachfolgenden praktischen Ideen, welche zusammengenommen diejenige Beurtheilung ausmachen, womit der Wille entweder einstimmt oder nicht. Die Bemerkung ist richtig und folgenreich: sie schliesst auf das Bestimmteste den Formalismus der ethischen Principien aus, von welchem die bisher betrachteten Systeme nicht freizusprechen waren. Gegen Kant gilt dies noch am Wenigsten, dessen kategorischer Imperativ durch die „materiale" Richtschnur des Handelns ergänzt wird, dass jede Handlung zur allgemeingültigen Maxime muss

---

*) „Einleitung" §. 89. „Allgemeine praktische Philosophie" Bd. I. Cap. 1. S. 77—86. Hartenstein S. 165 ff.

erhoben werden können, wenn sie sittlich sein soll. Stärker gilt es gegen die Schleiermachersche Unbestimmtheit, für welche ein jedes Naturwerden der Vernunft im Menschen schon sein Ethisches ist, am Stärksten gegen Fichte's Princip der Selbstständigkeit und des Uebereinstimmens mit sich selbst, um der Selbstständigkeit und des Uebereinstimmens willen.

Dagegen drängt sich nach anderer Richtung hin eine Bemerkung auf. Allerdings gibt es eine Harmonie zwischen dem Willen und dem Urtheile, welche ganz formell bleiben und dennoch gefallen kann: Herbart hat ihrer nicht ausdrücklich gedacht. Es ist die stetige Richtung des Willens auf irgend einen klar gedachten Zweck, das consequent zweckmässige Handeln überhaupt, endlich der starke, in allen seinen Handlungen unerschütterlich folgerichtige Wille, als deren gemeinschaftlichen Grundcharakter wir die Einstimmung zwischen Vorsatz und Ausführung, zwischen Urtheil und Willen setzen müssen. Alles dies gefällt, ohne immer (sittlich) gebilligt werden zu können. Was ist nun das Wesen dieses Gefallens, wenn wir es auf Herbart's Theorie zurückführen? Ist es ein bloss ästhetisches, wie das Gefallen am Schönen oder Erhabenen? Sein feiner Sinn für Unterscheidung des Eigenthümlichen würde sich gewiss nicht mit dieser Auskunft genuggethan haben; und so bleibt auch für ihn der Begriff einer Billigung übrig, welche keineswegs ästhetischer Art und doch noch nicht sittlich zu nennen ist. Wie sich zu seiner Zeit (in unserer eignen Theorie) zeigen wird, fällt sie in die Entwicklungsstufen des sittlichen Charakters und anticipirt gleichsam die ihm zukommende Achtung, weil jene formelle Consequenz die innere Stärke und Festigkeit des sittlichen Willens ebenso in sich anticipirt zeigt. Dies wird bei dem folgenden Musterbegriffe (§. 156) noch von einer andern Seite sich geltend machen.

156.

Das zweite sittliche Verhältniss ist von formalem oder von quantitativem Charakter. Die Willensäusserungen werden, abgesehen von ihrem Inhalte, nach ihrer Stärke und Schwäche mit einander verglichen, wo sich dann einige stärker, andere

schwächer, einige dauernder, andere flüchtiger zeigen. In diesem Verhältniss gefällt das Kräftigere neben dem Schwächern, umgekehrt missfällt dieses mit jenem verglichen. Da jedoch das Verhältniss lediglich auf Vergleichung beruht, so ist ein unbedingter Maassstab, nach welchem sich Gefallen und Missfallen richtet, hier nicht festzusetzen. Indess wird das Grössere selbst zum Maassstabe für die Beurtheilung des Geringeren, um anzugeben, wie hoch es sich steigern müsse, um nicht zu missfallen.

Insofern kann man auch dies Verhältniss unter einen gemeinsamen Musterbegriff — die „Idee der Vollkommenheit" — zusammenfassen. Die Beurtheilung des Mehr oder Minder kann sich jedoch entweder auf die einzelnen Willensregungen, oder auf die Summe derselben, oder auf ihre Uebereinstimmung unter einander beziehen. Am sittlich Vollkommnen soll dies Alles vereinigt sein: wir bewundern an ihm ebenso die Stärke seines Willens, als den Reichthum und die Gesundheit seiner sittlichen Kraft. Umgekehrt tritt am sittlich Schwachen das Missfallende entweder in der Beschränktheit oder in der Zerstreuung oder in dem Widerstreite seiner Willensregungen hervor. *)

Zur Kritik dieser Idee müssen wir das schon von Hartenstein Geleistete berücksichtigen.**) Derselbe zweifelt, ob das Wohlgefallen oder Missfallen an der Stärke und Schwäche des Willens auf den ethischen Werth der Handlung gehe. Er hat Recht; aber Herbart hat dies nicht eigentlich behauptet. Wenn dagegen der Wille nach irgend einem ethischen Werthe schon bestimmt ist, so wächst Beifall oder Missfallen im directen Verhältniss der Grösse. Also die Grösse des sittlichen Werths oder Unwerths wird darnach bestimmt, nicht der Werth selbst, sagt Hartenstein. Es ist ein „regulatives Princip" für die nähere Bestimmung aller ethischen Werthe, kein „constitutives", aus welchem der Werth selbst hervorgeht. Desshalb

*) Einleitung §. 91. Prakt. Philosophie S. 87 - 96.

**) a. a. O. S. 176 ff.

läugnet nun Hartenstein, dass dies eine Idee und auch dass es die Idee der Vollkommenheit sei.

In Bezug auf die eigene Begriffsbestimmung Hartenstein's können wir darin keine wesentliche Abweichung von Herbart erblicken. Auch er hat nichts Anderes behaupten können, noch wirklich behauptet, als dass die Stärke oder Schwäche des Willens eine Nebenbestimmung, aber eine wesentliche und allgemeine, am sittlichen Willen sei. Gleichgültiger ist hierbei, ob man sie mit Herbart Idee nennen wolle, oder nicht; da zudem noch Herbart jede dieser Bestimmungen nur im Zusammenhange mit den andern zu fassen vorschreibt, ihnen allen daher eine gewisse Gleichartigkeit zukommt. Ihnen insgesammt schiene man daher die Bezeichnung Idee lassen, oder allen sie absprechen zu müssen. — Dagegen kann allerdings gezweifelt werden, ob der Ausdruck: Idee der Vollkommenheit richtig gewählt sei für ein Verhältniss, welches doch bloss zwischen den Relationen des Stärkern und Schwächern sich auf- und abbewegt, und bei welchem noch weniger ein Höchstes („Vollkommenes") der Stärke oder ein Geringstes der Schwäche des Willens angegeben werden kann.

Aber die eigenthümliche Art des Beifalls oder des Missfallens, auf welche Herbart hierbei den Nachdruck legt,*) hat Hartenstein übersehen. Wie wir schon zeigten: die reine Stärke des Charakters, Willenskraft, Consequenz gefällt; leidende Schwäche missfällt, und am sonst sittlichen Willen gerade am Meisten, sogar in dem Grade, dass man versucht wird, wirklich sittlichen Vorsätzen bloss darum den sittlichen Werth abzusprechen, wenn der Wille darin sich schwach oder nachgiebig zeigt. So ist dies Urtheil ein ethisches; aber es greift zugleich über bloss ethische Verhältnisse hinaus, indem es überhaupt jede Energie des Willens achtend mitumfasst, ohne darum jemals zum ästhetischen zu werden; denn Achtung ist kein ästhetischer Begriff. Und so hat Herbart wenigstens mittelbar aufmerksam gemacht auf ein Gebiet ursprünglicher Urtheile, welche Analogie mit ethi-

*) Prakt. Philosophie S. 89.

schen haben, ohne schon ethische zu sein. Er ergänzt dadurch zum Theil die oben nachgewiesene Lücke (§. 155); aber auch hier erklärt er nicht die Erscheinung selber, welche ohne Zweifel, wie schon angedeutet, aus dem geistigen Werthe des Charakters (der geistigen Form des Wollens) überhaupt entspringt, welche Form auch der sittliche Wille annehmen soll. Daher die „Achtung" vor jedem geistigen Werthe, als dem Seinsollenden!

157.

Das dritte Verhältniss besteht zwischen der Vorstellung von einem fremden Wollen und dem, entweder einstimmenden oder sich entgegensetzenden, eigenen Wollen. Es ist die Befriedigung des fremden Wollens, welche der eigene Wille unmittelbar zu seinem Zwecke macht: „Idee des Wohlwollens oder Uebelwollens". Völlig fremd ist ihr der Begriff der Passivität, die in der blossen Mitempfindung liegen würde, oder das sogenannte sympathetische Gefühl. Ebenso fremd ist die Frage nach dem Wohlsein, welches aus dem Wohlwollen selber für uns entspringen könnte: es ist ursprünglich von ganz uneigennützigem Charakter, Desshalb ist es auch unter allen sittlichen Verhältnissen dasjenige, welches am Unmittelbarsten und am Bestimmtesten den Werth oder Unwerth der Gesinnung angibt. Das reine, in sich selbst bestehende Wohlwollen „kann Niemand aus seiner eigenen Schönheit herausdrängen". Es bedarf keiner sonstigen Empfehlung oder vermittelnden Ueberzeugung durch ein Anderes; es gefällt durch sich selbst und um sein selbst willen: Uebelwollen, Neid, Schadenfreude missfällt ebenso ursprünglich und unbedingt.*)

Hiermit hat nun Herbart in der That eine der wichtigsten und eigentlichsten Grundideen alles Sittlichen herausgehoben, an welche den bisherigen Ethiken gegenüber zu erinnern völlig angemessen war, welche sie nur in allerlei Verquickungen oder abgeleiteten Formen, keinesweges in ihrer ursprünglich ein-

*) „Einleitung" §. 92. Prakt. Philosophie S. 97 — 107.

fachen Gestalt anerkannt oder gar, wie es von Kant geschieht,*) für eine noch unklare und unvollkommne Form des Pflichtbegriffes gehalten haben. Es ist ein durchaus eigenthümliches und mit nichts Anderm zu vergleichendes ethisches Bewusstsein, ein specifisch sittliches Grundgefühl, dessen Evidenz durchaus unvertauschbar und ebenso wenig zu verwechseln ist mit irgend einer andern unter den ethischen Ideen. Dies mit voller Kraft und Schärfe aufgestellt zu haben, ist kein geringes Verdienst von Herbart, wie sich zeigen wird.

Nur das Doppelte könnte auffallen: Zuerst, dass er die Idee des Wohlwollens so entschieden abtrennt von der „Passivität blosser Mitempfindung", während er doch billigend bei ihr an die „Liebe" erinnert hat, als den Hauptgedanken der christlichen Sittenlehre. Es ist wahr: das Wohlwollen muss thätig sein, sich im Handeln zeigen, nicht bloss in leidendem Mitempfinden bestehen, wenn es als eigentlich *sittliches* bezeichnet werden, wenn namentlich ein „sittliches Verhältniss der Willen" daraus hervorgehen soll. Dies ist es auch besonders, was Hartenstein hervorgehoben hat.**) Dennoch ist es eine ganz andere Frage, die aber hier nicht übergangen werden durfte, ob das Veranlassende oder Vorausgehende, was uns dazu bringt, „unsere Gesinnung dem fremden *Willen* zu widmen" (wie Herbart und Hartenstein die Idee des Wohlwollens definiren), nicht in einem Triebe ursprünglicher „Mitempfindung" zu suchen sei? Eine schärfere Analyse dieser psychologischen Verhältnisse ergibt folgende dreifache Abstufung. Zunächst wurzelt jenes „Wohlwollen" im Gefühle, welches freilich zu eng als sympathetisches bezeichnet worden ist. Es resultirt aus dem unmittelbaren *Sichhineinversetzen in das fremde Bewusstsein.* Dies Gefühl begleitet ebenso unmittelbar unsere Erkenntniss und Beurtheilung fremder menschlicher Zustände, als das Selbstgefühl die eigenen Zustände. Es kann sich entweder auf ganz neutrale Weise zeigen, als kalte Theilnahme, oder sympathetisch als Mit-

*) Kant, Kritik der prakt. Vernunft S. 146. 148.
**) Die Grundbegriffe etc. S. 185. 186.

leid und Mitfreude, oder antipathisch als Neid und Schadenfreude. Aber seiner „Natur“ überlassen (wir reden hier bloss vom Factum, nicht von seinem tieferen Grunde) tritt es schon aus seiner Neutralität heraus: es fühlt sich theilnehmend, das fremde Ich mit dem eigenen vertauschend, in dies andere hinein; und so wird dies Gefühl zweitens zum Triebe, in welchen allerdings der psychologische Ursprung alles Wohlwollens liegt. Sittlich aber wird es endlich, ebenso Gegenstand einer sittlichen Beurtheilung erst dann, wenn es im Willen als bleibende Gesinnung waltet oder allgemeine Menschenliebe wird, d. h. als Idee „ergänzender Gemeinschaft“ auftritt, und diese mag man „Idee“ des Wohlwollens nennen. Irrig aber ist es, wenn Herbart dabei auf den fremden Willen ausschliessenden Nachdruck legt. Der Wohlwollende widmet sich nicht bloss fremdem Willen, sondern seinem gesammten Zustande, wie wenn er sein eigener wäre. Dennoch sehen wir den Grund sehr wohl ein, wesshalb Herbart den Willen hier hereinzieht: er will den Parallelismus erhalten mit den andern ethischen Ideen, die alle bestimmte Willensverhältnisse ausdrücken.

Damit hängt sogleich das zweite Bedenken zusammen. Herbart lehnt ab, sich darauf einzulassen, „wie das Wohlwollen in menschlichen Gemüthern entstehen möge, wie es als Phänomen zusammenhänge mit andern Phänomenen“. Diese Frage habe mit der Aufstellung der Idee gar nichts zu thun.*) Wir müssen dies zugeben und sogar consequent finden vom Herbartschen Standpunkte, indem er jedes Erklärenwollen der Urthatsachen aus höhern Gründen beharrlich ablehnt; dennoch ist damit die tiefere Analyse der ethischen Ideen selbst, namentlich in ihrem innern Verhältnisse zu einander, nicht ausgeschlossen. Diese vermissen wir nun sogleich bei der Idee des Wohlwollens in Vergleichung mit denen des Rechts und der Billigkeit, wobei eine innere Verwandschaft und eine Abstufung unter denselben so natürlich sich darbietet, dass Herbart fast mit Nothwendigkeit wenigstens auf eine natürlichere Anordnung derselben hätte

*) Prakt. Philosophie S. 103.

geführt werden müssen. Dies wird noch bestimmter im Folgenden erhellen.

158.

Das vierte Verhältniss, ein bloss missfallendes, ist das Streites: es gehören dazu zwei in Bezug auf einen gemeinschaftlichen Gegenstand in Widerstreit gerathende Willen. Desshalb liegt im Streite kein Uebelwollen; denn die beiden Willen sind unmittelbar auf den Gegenstand und nur mittelbar wider einander gerichtet. Aber der Streit missfällt, und zwar ist dies Missfallen „ein ursprüngliches". Die Vermeidung des Streites führt daher auf die „Nothwendigkeit des Rechts", welches seiner Materie nach allemal positiv, d. h. „aus willkürlicher Feststellung mehrerer einstimmenden Willen entsprungen ist". Hingegen die Gültigkeit und Heiligkeit des Rechtes beruht auf dem Missfallen am Streite und „kann nicht ohne sehr gefährliche Verwechselungen der Begriffe auf andere Grundlagen gebaut werden".

Herbart fügt Letzteres bei, um gegen die Absonderung des Naturrechts von der Sittenlehre zu warnen. Das Recht entspringt aus der „Verabredung", den Streit zu schlichten und künftig zu vermeiden, und je mehr diese Verabredung geeignet ist, sichern Frieden zu erhalten, desto vollkommner ist das Recht, welches die Willen gemeinsam geschaffen. So geht aus der menschlichen Natur ein positives Recht hervor, welches insofern auch Naturrecht heissen könnte: es ist positiv, weil es durch gemeinschaftlichen Willen in Bezug auf bestimmte Streitvermeidung gesetzt ist; es ist Recht und als solches heilig, weil es dem Streite vorbeugt. Was übrigens in Bezug auf die Feststellung des Rechtes Willkür heisst, kann dennoch in Ansehung der Motive des Wollens sehr nothwendig sein; denn der Begriff des Streites ist vieler Determinationen fähig, welche von der Lage der Personen und von den streitigen Gegenständen herrühren können. Desshalb kein Naturrecht vor dem positiven Rechte oder ausserhalb der Ethik; denn auch die andern praktischen Ideen greifen hier ein.*)

---

*) Herbart Einleitung §. 93. Prakt. Philosophie S. 108 – 127.

Auf die Frage übrigens, ob dem Rechte ursprünglich die Befugniss beiwohne, es durch Zwang zu schützen, antwortet Herbart mit entschiedenem Nein. Nur das Urtheil der Verwerfung über die Rechtsverletzung bleibt übrig, welches jedoch niemals bis dahin sich steigern kann, um die erste Rechtsverletzung durch einen neu hervorgerufenen Streit, d. h. durch den dagegen ausgeübten Zwang, fortzusetzen: dies wäre nur die Verewigung des Streites, der ja gerade vermieden werden soll. Nur das Bedürfniss und die Zweckmässigkeit kann dahin bringen, im Staate die Rechtsverletzungen mit gewissen Strafen zu belegen, welche theils verhüten, theils entschädigen sollen.*)

Hartenstein hat das Verdienst, diesen Begriff des Rechtes mit grosser Sorgfalt in seine einzelnen Folgen zerlegt zu haben. Alle Rechte sind nur persönliche, d. h. solche die unter bestimmten Personen entstehen, und die nur insofern und in der Art gelten, als die Personen übereingekommen sind. „Urrechte" gibt es nicht, gegen welche auch Herbart ausführlich polemisirt.**) Alle Rechte ferner sind positiv; d. h. sie entspringen aus bestimmten Willensverhältnissen, und gelten nicht nur für sie, sondern auch durch sie; desshalb ist alles Recht veränderlich: — „ein für die praktische Philosopie höchst wichtiger Satz". Endlich findet die rechtsbildende Tendenz der Willen ihren bestimmten Ausdruck im Vertrage.***)

Hiermit ist nun der ganzen frühern Rechtsphilosophie der entschiedenste Krieg erklärt, zumal da Herbart zugleich zu beweisen sucht, dass auch dem Kantischen Naturrechte das nur nicht deutlich erkannte Missfallen am Streite zu Grunde liege.†) Dennoch bleibt von den Resultaten jener Rechtsphilosophie ein Eindruck zurück, der uns hindert, sogleich uns an Herbart gefangen zu geben Das Recht hat bei ihm einen durchaus nur empirischen, abgeleiteten Charakter erhalten; es ist lediglich

*) Herbart prakt. Philosophie S. 125. Vgl. desselben analytische Beleuchtung S. 95. 98. 113 ff. und Hartenstein a. a. O. S. 209 ff.

**) Analytische Beleuchtung S. 91. 97. 100 u. s. w.

***) Hartenstein a. a. O. S. 192 — 210.

†) Analytische Beleuchtung §. 92 — 97. S. 116 — 121.

Mittel, um einen gewissen factisch eintretenden Zustand, den Streit, zu hindern; während die Vernunftursprünglichkeit und Unbedingtheit des Rechtes uns durch jene frühern Denker mit Unwiderleglichkeit bewiesen schien. Dennoch ist bei einem so scharfsinnigen Manne, wie Herbart, nicht in gewöhnlicher Uebereilung, in Unachtsamkeiten der Grund seiner abweichenden Meinung zu suchen, und selbst sein Irrthum, wenn er sich ihm nachweisen lässt, wird eine belehrende Seite gewinnen. „Recht", sagt Herbart, „ist Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeugt".*) So ist es für ihn eigentlich nur der Inbegriff aller Vertragsverhältnisse, und ohne einen bestimmten und durch die Willen ausdrücklich abgeschlossenen Vertrag gibt es überhaupt kein Recht. Dass wir darin nicht missdeuten, ergibt sich aus der übereinstimmenden Behauptung Herbart's und Hartenstein's (S. 200): dass nur das Recht sei, worüber die Willen übereingekommen sind, wesshalb es auch nach den wechselnden Umständen sich verändere, sofern es nur den Zweck erfüllt, „auf die Dauer den Streit zu verhüten". Die schon erwähnte Polemik gegen die „Urrechte des Menschen im natürlichen Zustande (status naturalis)" hängt gleichfalls damit zusammen. Was an derselben berechtigt ist, hat sich indess schon im Vorigen ergeben; bereits Fichte hat ausgesprochen: alles Recht sei Staatsrecht — werde nur wirklich im status civilis.

159.

Hiermit stehen wir nun an der Quelle der Wahrheit wie des Irrthums in der Herbart'schen Theorie. „Die Idee des Rechtes beruht auf dem Missfallen am Streite". Zunächst: — nicht jeder Streit missfällt; vielmehr kann er als allgemeine Kraftäusserung etwas Gefallendes an sich haben, wie die Naturvölker zeigen, welche, tapfer und kampflustig, dies Gefallen praktisch bewähren. Aber auch der Rechtsstreit missfällt nicht unbedingt, sondern er wird gebilligt, wenn er nöthig ist, um

*) Prakt. Philosophie S. 120.

das verletzte Recht herzustellen; ja je gewaltsamer die Rechtsverletzung war, desto stärker fordert gerade das Rechtsgefühl den Streit gegen das Unrecht. Somit ist „Missfallen am Streite" selbst gar nichts Unbedingtes und Allgemeines; vielmehr missfällt der Streit nur darum und soweit, als durch ihn das Recht verletzt wird, und das Gefallen am Recht ist vielmehr der eigentliche Grund jenes Missfallens am Streite. Da ist nun die Leerheit und Tautologie der Herbart'schen Erklärung handgreiflich geworden: jener Satz müsste heissen: „die Idee des Rechts beruht auf den Gefallen des Rechts", und dies in der That ist das wahre Resultat. Es gibt ein ursprüngliches „Gefallen" an der Gerechtigkeit; die Forderung derselben ist eine unbedingte, schliesst alle Personen ein und unterwirft die eigene Persönlichkeit ebenso unmittelbar ihrem Gebote. Desshalb eben ist die Gerechtigkeit eine „Idee" und ewige, unveränderliche Quelle alles Rechts in allen einzelnen, „positiven" und damit „veränderlichen" Rechtsverhältnissen. Das Missfallen ist nur ein negatives Sichgeltendmachen der Idee der Gerechtigkeit, und bis zu ihr musste hinaufgestiegen, d. h. dieser Begriff des Missfallens wieder einer Analyse unterworfen werden.

Seltsamerweise nämlich begnügt Herbart sich hier mit dem bloss negativen Ausdruck des Missfallens (was er bei den andern ethischen Ideen eben auch hätte thun und mit gleichem Rechte von einem „ursprünglichen Missfallen" am Uebelwollen oder an der Unbilligkeit reden können), und verletzt dadurch den eigentlichen, positiven Charakter des Rechts, der in der Gerechtigkeit, im Bewusstsein von der Gleichheit Aller beruht. Jedes Verhüten des Streites wäre dann schon Recht, gleichviel durch welche Mittel herbeigeführt, was an den Aristotelischen Satz erinnern könnte: dass in allen Fällen Tyrannis besser sei als Anarchie, was auch in bestimmter Rücksicht praktische Wahrheit haben mag, welches aber mit Nichten genügt, um die Idee des Rechtes zu begründen, d. h. die Idee desjenigen, wonach sich erst entscheidet, ob ein Streit rechtmässig oder unrechtmässig sei, d. h. ob er gefallen oder missfallen könne. — Ist dieser Irrthum jedoch berichtigt, so kann man sich den ab-

geleiteten Folgerungen Herbart's mit Billigung anschliessen: allerdings kann die Idee der Gerechtigkeit erst in der Gesellschaft, im Staatsganzen, dann aber nur in positiven Rechten und Gesetzen, somit auf eine veränderliche Weise ihren Ausdruck erhalten.*)

160.

Das fünfte Verhältniss entsteht aus absichtlichem Wohl- oder Wehethun, insofern es bloss als eine äussere, zur Ausführung gediehene Handlung betrachtet wird, ohne Rücksicht auf die darin sich kundgebende Gesinnung. Die unvergoltene That (welche unter gewissen nähern Bestimmungen auch auf blosser Nachlässigkeit beruhen kann) führt den Begriff einer Störung mit sich, welche durch die Vergeltung getilgt wird. Vergeltung gefällt, das Ausbleiben derselben missfällt ursprünglich. Dies ist die Idee der Billigkeit oder der Vergeltung, bei welcher Herbart (und mit ihm Hartenstein) warnt, sie nicht mit der vorigen, der des Rechtes, zu verwechseln, von welcher sie durchaus verschieden sei, von wie altem Datum diese Verwechslung auch sein möge. Auf dieser Idee beruhen die Begriffe von Lohn und Strafe, sofern beides verdient ist, nicht sofern es als Mittel zu gewissen Zwecken dient.**) —

Hier nun glauben wir keinen ausführlichen Beweis nöthig zu haben, um zeigen zu können, dass die „Idee der Vergeltung" nur eine weitere Anwendung oder Folge der Idee der Gerechtigkeit sei, wie sich dieselbe nicht sowohl im positiven Rechte und in der Gesetzgebung, als in der Anwendung derselben auf alle Handlungen als ein unbedingt Seinsollendes offenbart. Dies ergibt sich sogar aus den eigenen nächsten Folgerungen Herbart's: die Idee der Billigkeit fordert Vergeltung durch die „Strafe": in dieser wird das verletzte Recht an sich und im Bewusstsein Aller wiederhergestellt: — derselbe ethische Begriff der Strafe, welchen wir bei Fichte und bei Hegel fanden. Her-

*) Vgl. die richtigen Bestimmungen in Herbart's praktischer Philosophie S. 123—125.

**) Herbart „Einleitung" §. 94. Prakt. Philosophie S. 128 ff. Hartenstein S. 211—229.

bart hat ihm mit Scharfsinn den correlaten Begriff des Lohnes hinzugefügt, und dies ist sein besonderes Verdienst. Aber was ist Anderes damit geschehen, als nur eine weitere Analyse der „Idee der Gerechtigkeit" gegeben?

Dennoch lässt sich wohl erkennen, wie Herbart in seinem (untergeordneten) Begriffe des Rechts, als eines positiven Vertragsverhältnisses (§. 158), die Idee der Vergeltung noch nicht mitumfasst finden konnte: ihm ist sie nothwendig mehr als jenes blosse Recht, weil sie das „Verdiente" berücksichtigt, während bei ihm das Recht nur auf Beobachtung einer bestimmten Uebereinkunft eingeschränkt wird. Dies ist es auch, was Hartenstein (S. 213 ff.) geltend macht, indem er bemerkt, dass Wohl- und Wehethun nach Vergeltung ein weit grösseres Gebiet umfasse, als das einer bloss rechtlichen Verbindlichkeit.

Aber gerade daraus ergibt sich, dass „Vergeltung" keine besondere Idee, sondern nur eine der Folgen oder Ausdrucksweisen der Idee der Gerechtigkeit sei. Sie gesellt sich zum Rechte, als die wirksame Ausführerin seines Inhaltes. Wenn daher das Recht, die Gesetzgebung, als der ruhende Ausdruck von der in allen Verhältnissen waltenden Gerechtigkeit betrachtet werden kann: so soll die Vergeltung die bewegliche, allenthalben eingreifende Macht derselben werden. Sie vom Rechte trennen, heisst dies zu einem todten, wirkungslosen Buchstaben machen; das Recht der Vergeltung entgegensetzen, heisst dasselbe zu einer zufälligen Einrichtung herabwürdigen, um „den Streit zu verhüten". Beide erhalten erst in der Idee der Gerechtigkeit theils für sich selbst wahrhaften Halt und Bedeutung, theils können sie nur von hier aus in ihrem gegenseitigen Verhältnisse richtig begriffen werden.

161.

Durch unsere Kritik der fünf (oder nach Hartenstein vier) ursprünglichen ethischen Ideen Herbart's vereinfacht sich nunmehr seine Theorie um ein Bedeutendes; zugleich wird die Anordnung der Ideenund ihr inneres Verhältniss ein anderes werden müssen. Wenn wir die Ideen der „innern Freiheit" und der

„Vollkommenheit“ nach dem darüber Gesagten (§. 155. 156), als allgemeine Kriterien des Sittlichen gar wohl gelten lassen können: so werden doch die Ideen des „Missfallens am Streite“ und „der gebührenden Vergeltung“ in ihrer Sonderung und in ihrem wechselseitigen Gegensatze aufgehoben werden müssen; sie vereinigen sich in der Idee des Gerechten, der Gleichheit Aller in allen Willensverhältnissen. Ihr tritt aber sogleich als eine wesentlich andere, zugleich jedoch ergänzende Idee, die des Wohlwollens gegenüber: diese hebt nirgends die Idee der Gerechtigkeit auf oder verletzt sie; sie lässt vielmehr dieselbe in ihrem Kreise unangetastet walten, aber sie erhöht den Standpunkt der Menschengemeinschaft um eine neue, wesentliche Stufe, indem sie zum Gedanken und Gefühle der Gleichheit Aller das Gefühl der Einheit, des innern solidarischen Verknüpftseins Aller in Wohl und Wehe (kurz der „ergänzenden Gemeinschaft“) hinzufügt. Desswegen muss die Idee des Wohlwollens folgen auf die Idee der Gerechtigkeit, denn sie ist das Höhere, Ergänzende. Ausserdem bemerken wir über dies Verhältniss noch Folgendes:

Zuerst fällt der Unterschied zwischen den Ideen der Gerechtigkeit und des Wohlwollens so stark in's Auge, er ist auch im ursprünglichen menschlichen Bewusstsein so entschieden bezeichnet, dass sich darauf die Abscheidung zwischen Recht und Sittlichkeit, die sogar zu einer zeitweisen Trennung in zwei Wissenschaften geführt hat, auf natürliche Weise gründet. Die beiden Gebote: „Thue Andern, wie du willst (zugleich wie du fordern kannst), dass dir von ihnen geschehe“; und: „Liebe den Andern wie dich selbst“, tragen einen sehr verschiedenen Charakter, und dennoch sind beide als ursprünglich gleich geltende und als unabhängig von einander geltende gesetzt. Endlich ist in ihnen das Gesetz für alle ethischen Verhältnisse freier Willen zu einander umfasst. Auf jene beiden Ideen daher, der Gerechtigkeit und des Wohlwollens, die wir, gleich Herbart, hier bloss als ursprüngliche Thatsachen fassen, sind alle Hauptformen ethischer Gemeinschaft zurückzuführen, wie Herbart gleichfalls, wenigstens annäherungsweise,

zu thun versucht hat: auf die Idee der Gerechtigkeit gründet sich alle bloss staatliche Gemeinschaft, auf die des Wohlwollens die humane Gemeinschaft, von der Naturform der Familie bis zur freien Gestalt der Freundschaft oder der gebundenen der Culturgemeinschaft. (Dass in diesen Kreis noch eine dritte Idee, die der Gottinnigkeit treten müsse, auf welche sich die religiös-kirchliche Gemeinschaft gründet, dies kann nur aus einem andern Zusammenhange von Untersuchungen sich ergeben).

Wie nahe nun Herbart dieser Auffassung gewesen sei, hat das Vorhergehende ergeben: ja in einzelnen Wendungen hat er sie geradezu ausgesprochen, besonders wenn er sich auf den Beweis einlässt, dass mit jenen fünf Ideen alle ethischen Verhältnisse erschöpft seien. „Zwischen zwei wollenden Wesen sind nur die Verhältnisse des Wohlwollens, des Rechts" (Vertrages) „und der Billigkeit möglich". Dies ist ganz nur die eben entwickelte Theorie, und wenn Herbart dann ferner eine Abstufung der ethischen Ideen dadurch entwirft, dass die Idee des Wohlwollens bloss die Vorstellung einer zweiten Person brauche, während im Rechte und in der Billigkeit das Verhältniss wirklicher Personen vorausgesetzt werde; dass die Idee der „Vollkommenheit" endlich einer Mehrheit der Personen gar nicht mehr bedürfe, während die Idee „der innern Freiheit" über allen andern Ideen schwebe: so hat Herbart diese Anordnung selbst nur als eine logische bezeichnet, „um die Reihe der ethischen Ideen bequem zu überschauen".*) Wahr und wichtig ist jedoch die Betrachtung, dass die Idee der innern Freiheit „über den andern schwebe", d. h. ebenso ihr gemeinschaftliches Resultat, als ihre innere Einheit sei — in der sittlichen Gesinnung oder Tugend, wie in dem gebührenden (von ethischer Billigung begleiteten) Handeln oder der Pflicht.

162.

Diese fünf praktischen Ideen erhalten nun aber zugleich durch ihre Beziehung auf eine Mehrheit von Menschen, welche

*) Herbart Encyklopädie §. 153. S. 251 ff.

innerhalb bestimmter Gränzen eines Bodens zusammenleben, eine besondere Anwendung: sie werden „gesellschaftliche" Ideen und jede derselben setzt ein eigenthümliches System solcher Vereinigung sittlicher Willen.

Jedes Zusammenwohnen und Zusammenwirken würde vielfachen Streit mit sich führen, wenn nicht das Missfallen am Streite ihn verhinderte. Den hieraus erwachsenden Anforderungen genügt die Idee einer „Rechtsgesellschaft", deren erste Aufgabe ist, dem Streite vorzubeugen durch ein „allgemeines gegenseitiges Ueberlassen", wodurch ein Jeder das Recht und den Besitz aller Uebrigen stillschweigend anerkennt. Dies der Ursprung des „dinglichen Rechts". Mit der Anerkennung des Eigenthums ist auch die der Persönlichkeit in rechtlichem Sinne gesetzt. Alle diese Begriffe gelten aber nur innerhalb der schon ausgebildeten Rechtsgesellschaft.*)

Die zweite Aufgabe derselben ist, den entstandenen Streit zu schlichten und in seinen Folgen aufzuheben. Daraus der Rechtsstreit, der vor dem ordentlichen Richter durchzuführen und durch „rechtlichen Ersatz" zu schlichten ist. Und hier tritt das „Bedürfniss" des Zwanges hervor, welches nur beweist, wie entfernt noch die Rechtsgesellschaft von ihrer wahren Idee sei, da sonst ein solcher Zwang gar nicht nöthig wäre. (So lässt Herbart und sein Anhänger an die Stelle des von ihnen verneinten „Rechtes" zum Zwange, das „Bedürfniss" treten; dies soll nun in Folge von Uebereinkunft und gemeinschaftlicher Anerkennung auch ein relatives „Zwangsrecht" hervorbringen, welches seiner Natur nach jedoch auf die Aufrechthaltung des Rechtszustandes beschränkt ist.**) Wir gestehen, hier wieder den Cirkel anzutreffen, auf den wir schon bei dem Rechtsbegriffe, der sich auf das Missfallen am Streite stützte, aufmerksam machten. Wie kann auch nur das „Bedürfniss" entstehen, dem Rechte sogar durch Zwang seine Geltung zu verschaffen, wie kann man

*) Herbart prakt. Philosophie S. 194. Hartenstein S. 234 — 239.

**) Hartenstein S. 247. Bei Herbart prakt. Philosophie S. 200. 201 ist dieser Punkt mit weniger Bestimmtheit ausgeführt.

darauf rechnen, dass auch jene hypothetische „Uebereinkunft" zum Zwange, die sich als ein historischer Act doch nirgends nachweisen lässt, im Bewusstsein Aller wirkliche Anerkennung finden werde: wenn man nicht zur Erklärung davon auf die unbedingte Geltung der Idee der Gerechtigkeit in Aller Bewusstsein, als auf den einzig stichhaltigen Grund zurückkommt? Ist man aber dazu genöthigt, so bedarf man jener mittelbaren und erkünstelten Erklärungen von einem Bedürfnisse und einer geschlossenen Uebereinkunft für den Rechtszwang gar nicht mehr).

163.

Aber die Idee der Billigkeit macht sich geltend und erheischt Befriedigung noch neben den Rechts- oder Vertragsverhältnissen, — sagt Herbart. Jede That soll vergolten werden nach ihrem Charakter des Wohl- oder des Wehethuns. Sonst entsteht Missfallen. Aber diese Vergeltung ist nicht nothwendig von Dem zu vollziehen, welcher Gegenstand der That war, vielmehr lässt sich denken, dass Jedem, der Kunde einer solchen That empfangen, daran liege, Jeder dazu beitrage, sie vergolten zu sehen. So entsteht die Idee eines „Lohnsystems", welche beides, die Vergeltung der Wohlthaten wie der Uebelthaten, gleichmässig in sich schliesst. Der Umfang des Lohnsystemes ist dabei ebenso wenig auf bestimmte Gränzen beschränkt, wie der der Rechtsgesellschaft. Nur ist das Missverständniss abzuhalten, als ob der Wohlthäter aufgefordert werden solle, um des eintretenden Lohnes willen seine Thaten zu üben. Die Motive der Wohlthat gehören der reinen Idee des Wohlwollens an; für die Vergeltung dagegen haben die zu sorgen, zu denen die Kunde unvergoltener Wohlthaten gelangt.*) —

Dass zuvörderst das Lohnsystem, in welchem die Idee der Billigkeit befriedigt werden soll, nur eine weitere Folge der universaleren Idee der Gerechtigkeit sei, daran kann nach dem was wir früher (§. 160) über den Begriff der Billigkeit sagten, wohl kaum gezweifelt werden. Woher gäbe es ein ursprüng-

*) Herbart prakt. Philosophie S. 202 ff. Hartenstein S. 224 ff. 254 ff.

liches „Missfallen" an unvergoltenen Thaten, wenn nicht die Gerechtigkeit in ihm ihr unabweisliches Urtheil geltend machte? Da Herbart nun vollends, und zwar mit Recht, den Begriff der Strafe, — der Strafe als Vergeltung, nicht als Besserungs- oder Abschreckungsmittel — daraus herleitet,*) so ist auch desshalb nicht zu zweifeln, dass wir bei dem Lohnsysteme immer noch auf dem Gebiete des Rechtes oder der Gerechtigkeit stehen.

Damit erledigt sich von selbst eine Schiefheit, welche das „Lohnsystem" in Bezug auf die geforderte „Belohnung von

---

*) Wir wissen allerdings, dass Hartenstein daran zweifelt (S. 266 ff.), ob Herbart die Strafe unter dem Begriffe der Vergeltung aufgefasst habe. Dies geschieht zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, aber mittelbar so klar und unzweifelhaft, dass wir Herbart auch jene Bezeichnung leihen zu dürfen glauben. Wir verstehen nämlich seine Beweisführung (a. a. O. S. 204—207) folgendergestalt: Seinem Principe gemäss, welches das Uebelwollen mit absolutem Missfallen begleitet sein lässt, wonach es schlechthin vermieden werden soll, wirft er die Frage auf: ob nicht auch der Strafe, weil sie mit der Absicht wehe zu thun verbunden sei, das Prädicat des Uebelwollens zukomme? Er antwortet bejahend darauf und fügt hinzu: „Daraus folgt, dass es keine Strafe um der Strafe willen geben solle, sondern dass die Strafe eines Motivs bedürfe. Das Lohnsystem muss sich also an Etwas ausser ihm anlehnen". Dies ist die Idee der Billigkeit, welche als „beschränkendes Princip" bei jeder Strafe zugezogen werden muss. Resultat ist: jede Strafe ist insoweit mit dem schädlichen Prädicate des Uebelwollens behaftet, wieweit sie das Maass des Gebührenden überschreitet oder, wie sich Herbart ausdrückt: „wofern nicht dieses Leid" (der Strafe) „angesehen wird, als die blosse Negation der früheren Uebelthat des Straffälligen, gegen welche sie sich aufhebt und mit ihr Null macht. Demnach: jede Strafe, die das Verdiente überschreitet, unterwirft, soweit sie es überschreitet, den Strafenden selbst der ursprünglichen Verurtheilung nach der Idee der Billigkeit" u. s. w. Späterhin (S. 208) bezeichnet er das Princip der Besserung oder der Abschreckung als „psychologische Rücksichten" bei der Strafe, welche nicht zum ethischen Begriffe derselben gehören. Kann man entschiedener das Wesen der Strafe als Vergeltung aussprechen, als es in den angeführten Worten geschehen ist? Aber wir gehen noch einen Schritt weiter: kann entschiedener zugegeben werden, dass jene Idee der „Billigkeit" nichts Anderes sei, als der nur weiter ausgeführte Begriff der Gerechtigkeit, wenn gesagt wird, dass die Strafe nur innerhalb des Maasses der Vergeltung zuzulassen sei? Muss man dies aber zugeben, so weicht die ganze Herbart'sche Gliederung der praktischen Ideen auseinander und macht der andern Platz, welche wir oben (§. 161) als das wahrhaft im Hintergrunde liegende Resultat bezeichneten.

Wohlthaten“ unverkennbar übrig lässt. Das Motiv der Wohlthat, sagt Herbart, soll bei dem Thäter die reine Idee des Wohlwollens sein: — uneigennütziges Wohlwollen und Wohlthun ist gefordert. Dennoch soll dies Wohlthun von den Kundnehmenden wiederum belohnt werden in einem wohlorganisirten Lohnsysteme: — also Vergeltung der Wohlthaten, belohntes, d. h. eigennütziges Wohlwollen ist gefordert. Ein handgreiflicher Widerspruch, nicht bloss logischer Art, sondern ein Widerstreit des Ziels und des Erfolgs! Das vollständig durchgeführte Lohnsystem würde die Idee des Wohlwollens schlechthin aufheben; es ist von dieser Seite sittlichkeitzerstörend, oder eigentlicher und klarer: es ist gar nichts Ethisches. Und so empfindet es auch das ursprüngliche sittliche Bewusstsein, welches in inniger Uebereinstimmung mit dem Spruche: Geben ist seliger als Nehmen, durch Nichts tiefer verletzt wird, als wenn auch nur scheinbar die reine That der Liebe in eine äussere Ablohnung ausschlägt, d. h. wenn die Idee des Wohlwollens auf den Standpunkt der Gerechtigkeit herabgezogen wird.

Was löst nun dieses Missverhältniss? Wenn man eben die Idee der „Billigkeit“ in die strengere der Gerechtigkeit, des Gleichsetzens aller Personen und aller Willen verwandelt. Dann ergibt sich, dass Jedem nach Gebühr für seine rechtlichen wie rechtswidrigen Handlungen geschehen solle, was man in jener Beziehung nur sehr uneigentlich „Lohn“ nennen wird; denn die rechtlichen Handlungen fordern nur die gebührende Gegenleistung und nichts darüber. Hierdurch wird aber gar nicht berührt und ist durch eine unendliche Kluft davon geschieden, was aus reinem Wohlwollen entspringt in Gesinnung und Handlungen. Diese können nie in ein Lohnsystem eingehen; denn Liebe, Wohlwollen kann nur durch gleiches Wohlwollen „belohnt“ werden.

164.

Die Idee des „Wohlwollens“ sucht das allgemeine Beste, d. h. die grösstmögliche Summe der Befriedigungen für Alle: sie

erzeugt das „Verwaltungssystem“, dessen Geist ihr entsprechen soll. Hiernach muss die zweckmässigste Verwaltung des Vorräthigen eingeführt werden und die Güter vertheilt nach dem Maasse der Empfänglichkeit. Indem es so, verwaltend, für die Gegenwart sorgt, hat es auch, erziehend, die Zukunft im Auge zu behalten. Hiermit nähert es sich schon dem „Cultursysteme“ und geht in dasselbe über, indem dies, der Idee der „Vollkommenheit“ entsprechend, zugleich auf Ausbildung der Kräfte, nur damit sie hervortreten und in ihren Wirkungen sich darstellen können, gerichtet ist, also gleichfalls eine eigenthümliche Seite des Wohlwollens darstellt. Es wird durch das Cultursystem eine gewisse Reihe von Befriedigungen erreicht; insofern also dem Wohlwollen genügt. Aber zugleich begränzt das Wohlwollen die Ansprüche der Vollkommenheit von der Seite, dass sie den unfruchtbaren und resultatlosen Tendenzen derselben entgegentritt. *)

Wo nun in einem Kreise von Personen es eine gemeinsame Angelegenheit geworden ist, den Ideen des Rechtes, der Billigkeit, des Wohlwollens und der Vollkommenheit Wirklichkeit zu verschaffen, da vereinigt die gemeinsame Einsicht diese Vielen auch zum übereinstimmenden Willen. Sie scheinen nur ein einziges Gemüth zu haben; denn die Spaltung zwischen ihnen, wo Jeder nur seiner Einsicht und seinem Gewissen folgt, ist verschwunden. Die also Vereinigten machen nunmehr eine „beseelte Gesellschaft“ aus, darstellend die Idee der „innern Freiheit“, d. h. die Zusammenwirkung aller gesellschaftlichen Ideen in den vereinigten Willen. Dies gilt jedoch nicht bloss für ein Volk oder für den Staat, sondern jede kleinere und kleinste Verbindung, die häusliche nicht minder wie die bürgerliche, erreicht nur dadurch ihre Bestimmung, verleiht nur dadurch sich sittlichen Werth, dass sie jene Ideen in ihrer Vereinigung

*) Herbart prakt. Philosophie S. 220—234. S. 235—246. Hartenstein hat das „Cultursystem“ hier weggelassen, weil er auch die ihm entsprechende Idee der Vollkommenheit nicht anerkennt, und fügt erst später (S. 501 ff.) bei dem Begriffe der „Gesellschaft“ dasselbe ein.

verwirklicht. „Wenn nun die Reinheit der innern Freiheit zukommt, der Grundidee für die beseelte Gesellschaft, und wenn man der Rechtsgesellschaft die Richtigkeit, dem Lohnsysteme das Schickliche, dem Verwaltungssysteme die Schönheit, dem Cultursysteme endlich die Stärke als ihre allgemeinen ästhetischen Charaktere vorzugsweise zuschreiben darf: so ist Würde der angemessene Name für die ganze Vortrefflichkeit, zu welcher alle Vereinigungen vereinigt sind, indem sie zusammen der innern Freiheit gegenüberstehen; das grösste Nachbild dem höchsten Muster“!*)

165.

Wir reihen hier sogleich Herbart's Begriff vom Staate an. Drei Hauptbestimmungen constituiren ihn: der Privatwille der einzelnen Personen, welche sich in irgend einer Hinsicht zu einem gemeinsamen Willen zusammenthun; die Form des Vereins, die sich aus dem Zwecke dieses Willens und aus den Gesetzen der Natur ergibt, welche die Erreichung jenes Zweckes bedingen: eine Macht endlich, welche berufen wird, um das Zutrauen zu ergänzen. Sie ist das äussere Band, welches der Gesellschaft Bestand gibt, und der Begriff der Staatsgesellschaft würde verschwinden, wenn eines dieser Bestandtheile fehlte. Was nun aber die Macht betrifft, so wäre sie gar nicht Macht, wenn sie nicht auf dem Boden, auf dem sie wirkt, zugleich allein wirkte. Haben sich daher mancherlei Gesellschaften auf demselben Boden gebildet und wirken ihre Sphären neben oder durch einander, so werden sie selbst eine ihnen allen gemeinsame Macht wollen, welche sie alle gegen einander schütze. So entsteht ein Staat, welcher viele und verschiedenartige Gesellschaften in sich umfasst, die alle durch ihn geschützt zu werden hoffen und in dieser Voraussetzung ihn und seine Macht anerkennen. — „Wer da fragt, nicht was der Staat sein soll, sonder was er ist, der muss mit der Antwort zufrieden sein: der Staat ist Gesellschaft durch Macht geschützt, und sein Zweck ist die Summe aller Zwecke der Gesellschaft, die sich auf sei-

*) Herbart prakt. Philosophie S. 247—258. Vgl. Hartenstein S. 284—292.

nem Machtgebiete gebildet hat oder bilden wird. Nicht einmal die Unterordnung der verschiedenen Zwecke kann anderswoher, als nur von der Willkür in den Gesellungen selbst erwartet werden. Denn die Macht kommt zur Gesellung nur hinzu".*)

Diesen allgemeinen Umrissen hat Herbart nun in seinen spätern Darstellungen eine bestimmtere Ausführung gegeben, aus welcher zugleich hervorgeht, dass diese elementare und bloss factische Auffassung vom Staate ihm selber nicht die einzige und höchste geblieben sei. Man kann nämlich den Staatsbegriff nach doppeltem Gesichtspunkte bestimmen: theoretisch, sofern er ein Gegebenes ist, nach ästhetischer Beurtheilung, sofern in ihm die gesellschaftlichen Ideen das Werthgebende sind.**)

Die theoretische Betrachtung des Staats ist auf psychologische Probleme zurückzuführen, indem ebenso, wie im einzelnen Bewusstsein die Vorstellungen theils wider einander streben, theils sich zu Vorstellungsreihen verschmelzen, im Staate die Personen und Einzelwillen, theils in Reibung gegen einander begriffen sind, theils sich durch Sprache, Umgang, Sitten, Gewöhnung reihenförmig mit einander verschmelzen können. Beide Elemente nimmt der Staat in sich auf; gegen beide hat er seine Macht zu richten. Herbart spricht daher von einer Statik und Mechanik des Staates in gleichem Sinne wie von der des Geistes.***)

Wo auf einem Boden menschliche Interessen wider einander wirken, da findet sich allemal und nothwendig der vierfache Unterschied von Dienenden und Freien, von Angesehenen und Herrschenden. Der Zustand der Dienenden besteht darin, dass, so lange sie dienen, die Eintheilung der Zeit nicht von ihnen abhängt, auch die Art ihrer Arbeit nicht von

*) Herbart prakt. Philosophie S. 312—320.

**) Herbart Encyklopädie S. 88. 94.

***) Psychologie als Wissenschaft. 1825. B. II. Einleitung. Encyklopädie S. 148.

ihnen bestimmt werden kann. Bei den Freien findet in beiderlei Rücksicht Selbstbestimmung Statt.

Darin nun liegt ein reales Verhältniss, nicht aber in dem, was wir Ansehen nennen: dies hängt bloss davon ab, wie die Personen erscheinen. Darin ist aber viel Wichtiges enthalten; denn man kann nicht hindern, dass in der Gesellschaft jede Person Allen erscheine, und dass daraus ein Einfluss auf die Willen der Andern sich ergebe, welcher oft in nicht richtigem Verhältnisse steht zum objectiven Werthe der Person. Denn die Psychologie zeigt, dass im Gebiete des Erscheinens eine Art von optischer Täuschung stattfindet, wodurch die Unterschiede weit grösser werden, als sie an sich sind. Dies verleiht dem besonders Angesehenen bei dem Volke nicht nur Gehör, sondern Gehorsam.

Jede menschliche Gesellschaft hat nun unwillkürlich die Neigung, sich nach Oben zuzuspitzen, weil nur so die gesellschaftlichen Kräfte am Natürlichsten ihr Gleichgewicht finden. Daher ist die Monarchie die gewöhnlichste Staatsform, so dass selbst nach Revolutionen, indem die aufgeregten Massen zur Ruhe gelangen, dieselbe Form wieder zum Vorschein kommt. So wird der Angesehene zum Herrschenden. Damit ist aber nicht gesagt, dass jede Monarchie durch ihre blosse Form dauerhafter sei, als die Republik. Vielmehr besitzen die geselligen Kräfte ein natürliches Streben, dem Staate von Innen heraus eine bestimmte Form zu geben. Hat er nun eine Form geerbt: so ist dies hier eine wichtig mitwirkende Potenz. Um aber über den relativen Werth der Monarchie oder der Republik die richtige Antwort zu finden, muss man die theoretische und ästhetische Ansicht über den Staat Anfangs trennen, und erst am Ende, nach dem gemeinsamen Resultate gesetzmässig verbinden. „Das Resultat, dass weder Monarchieen noch Republiken im Allgemeinen und ohne nähere Bestimmung Ursache haben einander ihre blosse Form gar sehr zu beneiden, ist heutiges Tages zu bekannt, um noch ausgeführt zu werden". *)

*) Psychologie a. a. O. Encyklopädie S. 89—96.

166.

Anders wird der Gesichtspunkt, wenn wir den Staat in Bezug auf die gesellschaftlichen Ideen und als Product der Kunst betrachten.

Auch hier ist aber zunächst davon auszugehen, dass der Staat die in ihm umfassten Gesellschaften nicht stiftet, sondern vorfindet, oder sie fortwährend neu erzeugen sieht, alsdann aber anerkennt und bekräftigt. Die beiden ersten und universalsten Gesellungen dieser Art sind die Ehen und die Kirchen. Die letztern entstehen, und zwar in der Mehrheit, indem das religiöse Bedürfniss ebenso individualisirend, als dennoch gesellig ist; und einmal innerlich constituirt, erlangen sie den Schutz des Staates. Aber auch der Staat bedarf der Kirche; denn nur wenn Sittlichkeit, Demuth und Selbstentsagung unter den Bürgern herrschen, oder wenn diese fehlenden Tugenden stets wieder angefacht werden durch eine selbstständige Anstalt, kann auch der Staat bestehen. Zwang nämlich als einziges Mittel dafür ist ebenso unzureichend, als an sich widerrechtlich; denn der Zwang hat seine Schranken an der Billigkeit. Die Kirche aber ist das Band, welches die Menschen auch noch da zusammenhält, wo durch irgend ein Unglück der Staat schon ohnmächtig zu werden anfängt oder selbst zu Grunde gegangen ist.

So ist das Verhältniss des Staats zur Kirche ein Beispiel, dass die Frage vom Zwecke des Staates keine einfache Antwort zulässt, sondern nur mehrere Gesellschaftskreise zusammen den Zweck des Staates bestimmen.*)

Eine andere, von jener weit verschiedene, aber gleichfalls nicht vom Staate gestiftete, sondern allmählig entstandene Gesellschaft ist die Rechtsgesellschaft, insofern sie die Vertheilung der Güter betrifft. Endlich wird man die gesammten nützlichen, schönen und gelehrten Künste (welche dem „Cultursysteme“ entsprechen) in den Staat hineinnehmen müssen; und so

*) Encyklopädie S. 148 ff. S. 67 — 70.

entstehen gar manche in ihren Tendenzen verschiedene Gesellungen auf dem Einen Boden des Staates, dessen Aufgabe nun es ist, diese Tendenzen in's Gleichgewicht zu bringen. Der Herrschende, welcher nicht fehlen wird, wenn das Gleichgewicht der Kräfte eingetreten ist, wird daher von allen Seiten des Schutzes wegen angerufen werden. Aber die weitere, stets bewegliche Aufgabe des Staates und des Herrschenden ist: alle diese Gesellungen zu schützen, sie aber zugleich zu einem in einander wirkenden Systeme zu verbinden. Als neues in Rechnung zu bringendes Element dieser Aufgabe tritt die historische Ueberlieferung hinzu; kein Staatszustand ist das reine Resultat der jetzt gerade lebendigen Kräfte, sondern ein Rückstand frühern Erwerbes, Ansehens, früherer Meinungen, Sitten und Formen reicht mitwirkend hinein in seine Gegenwart.

Demgemäss zerfällt die Staatskunst in die wiederherstellende, erhaltende und verbessernde.

Die wiederherstellende hat zur ersten Bedingung, dass die Gegenwirkung der Menschen gegen den Staat, durch Beruhigung der Gemüther, auf die Gränzen des Unvermeidlichen zurückgebracht, ihre Bestrebungen auf die wahren Bedürfnisse gewiesen, diese aber befriedigt werden. „Hat dabei das Verhältniss der Kräfte unter den Dienenden, Freien und den Angesehenen sich geändert, so hilft kein eigensinniges Zurückrufen der alten Formen. Und selbst das oft gebrauchte Mittel, dem Gemeingeiste neue Richtungen aufzudrängen (etwa durch auswärtige Kriege), ist nur ein Palliativmittel. Dass ein Staat, wie der alte römische oder auch Frankreich unter Napoleon, vermöge beständiger Gefahren und Siege eine künstliche Dauer erlangt, ist eine Täuschung über die innern Gebrechen".*) (Dies sind treffliche, in ihrer Anwendung auch auf unsere Zeit weitreichende Worte, zu denen sich historisch und prophetisch mancher Commentar schreiben liesse!)

Die erhaltende Staatskunst nunmehr hat wohl zu unter-

*) Encyklopädie S. 149 — 153.

scheiden dasjenige, was im Staate selbst beständig und was wandelbar sei. Die Rechtsgesellschaft und das damit verbundene Lohnsystem enthält das beständigste, das Verwaltungssystem dagegen das wandelbarste Element, während das Cultursystem theilweise kräftig, aber auch grossen Fehlern unterworfen ist: die beseelte Gesellschaft endlich, welche das Resultat und zugleich der durchdringende Geist des ganzen Staates ist, kann unter günstigen Umständen zwar einen erhabenen Schwung nehmen, indess ist dies Ausnahmsfall und mit keinerlei Sicherheit darauf zu rechnen. Als das Nothwendigste für die Erhaltung wird sich daher ergeben, durch Justiz und Polizei den rechtlichen Zustand unbeschädigt zu erhalten. Schwieriger, aber ebenso nothwendig wird es sein, die Einrichtungen des Verwaltungssystems zu bewahren. Diesen muss nämlich das allgemeine Wohlwollen als Nationalgesinnung entgegenkommen. Hier kann daher nur Oeffentlichkeit der Verwaltung helfen, um das Wohlwollen zu rechtfertigen und das Vertrauen zu erhalten. Das Cultursystem äusserlich zu fördern, wird der Staatskunst zwar leicht sein, aber die Zersplitterung jener Bestrebungen zu hindern, die Einheit derselben zu fördern, worauf doch Alles ankommt, wird ihr schwer fallen, während sie gerade darauf ihr Augenwerk zu richten hat. Endlich hat die Staatskunst Mühe, der Nation den rechten Tact des Ehrgefühls zu erhalten, und es nicht durch Phantome falscher Bestrebungen irre gehen zu lassen, während umgekehrt den ächten Gemeingeist eines Volkes, diesen grössten aller Schätze, zu hüten, die erste Pflicht desselben sein muss.

Seinen Rathschlägen über verbessernde Staatskunst schickt Herbart scharfsinnige und wichtige Bemerkungen voraus. Veränderungen können nöthig werden, ohne Verbesserungen zu sein: die öffentliche Meinung kann eine Abhülfe gebieterisch fordern, ohne dass das rechte, gründliche Mittel dazu noch gefunden wären. Hier muss der Staatsmann die psychologische Nothwendigkeit in Betracht ziehen; er muss ändern, sei es auch nur durch ein Palliativmittel: doch soll er dies wenigstens nicht in seine bleibenden moralischen Maximen aufnehmen. Wir hal-

ten dies für eine leidige, aber jedem praktischen Politiker unentbehrliche Wahrheit!

Drei Gegenstände besonders hat die wahre Verbesserung stets im Auge zu behalten: die Vertheilung der Güter, die Ausbreitung der Einsichten, die Bürgschaft gegen mögliche Missbräuche. — In ersterer Beziehung macht Herbart auf die nur relative Bedeutung aller Rechte aufmerksam, welche bloss insofern Werth haben, wiefern sie die Gesinnung des Streites auslöschen. Wenn also gewissen ursprünglichen und nicht abzuweisenden Naturgefühlen gegenüber gegebene Rechte die Gefahr des Streites anfachen, so sind sie ohne Zweifel zu beschränken. „Verstorbene und noch Ungeborene haben genau genommen gar keine Rechte, wenn aber die Gesellschaft ihnen durch eine Fiction dergleichen beilegt, so geschieht dies allemal aus Rücksicht für die Lebenden, welches jetzt die Vorsicht auch in die Zukunft hinausschiebt“.*)

Aus dieser unzweideutig gegen die Gültigkeit des Erbrechts gerichteten Stelle ergibt sich vielleicht der Sinn eines anderswo zu lesenden lakonischen Ausspruchs: „Aber vollends ein System der Güterverwaltung im Grossen, eine National-Oekonomie nach reinen Principien des allgemeinen gegenseitigen Wohlwollens zu lehren: wer mag das wagen? Wer würde Gehör finden“?**) — Wenn Herbart sich hier offenbar socialistischen Gedanken annähert, so schärft er sogleich doch die höchste Vorsicht ein, „indem kein Mensch auf Erden auf dem Standpunkte stehe, wo er berufen wäre, den Staat völlig der Idee gemäss einzurichten“. Und er selbst hat sogar darstellend diese Vorsicht geübt, indem er die Consequenz des Gedankens nicht verläugnete, aber ihr sogleich ihre praktischen Schranken anwies.

Die Ausbreitung der Einsicht ferner zu fördern, ist nach allen Seiten seiner Thätigkeit des Staates angelegentlichste Pflicht. Die Rechtspflege wie das Verwaltungssystem fordert Oeffentlichkeit, Rechenschaft der Gründe; aber sie muss mit Unterwei-

*) Encyklopädie S. 157.
**) Ebendaselbst S. 93.

sung des Volkes verbunden werden. Von unbedingter Unterwerfung unter den „Volkswillen" daher, von „Volkssouveränität" in dem platten Sinne hätte der gründliche Geist dieses Denkers sicherlich sich abgewendet; höchstens würde er sie zu den psychologischen Nothwendigkeiten gerechnet haben, die der Staatskünstler beachten, aber nicht zum leitenden Principe seiner Politik machen darf.

Die Bürgschaft gegen mögliche Missbräuche endlich — Verantwortlichkeit — setzt eigentlich Misstrauen voraus, welches auf Erfahrung beruhen muss. „Wo die Erfahrung fehlt, da möchte es wohl eine überspannte Klugheit sein, wenn man das Misstrauen voranschicken wollte. Die Furcht könnte das Uebel erzeugen". Die Bürgschaft kann gegen Versehen oder gegen Absichten gerichtet sein. Die Entdeckung der Versehen ist wenigstens der erste Schritt, um die Verbesserung vorzubereiten. Dennoch stört jede häufige und ungestüme Kritik jedes grössere Werk; „die Vertheidiger einer ganz ungezügelten Presse hätte Ursache, dies zu bedenken. Wollen sie etwa, dass gar keine Kritik Gehör finde"? — Noch schlimmer steht es um die Bürgschaft gegen Absichten; denn Misstrauen leitet zur Verstellung, Drohung reizt zur offenen Gewalt.

Bei dem Mangelhaften aller solcher Bürgschaften bleibt als Resultat, dass sich das Misstrauen ewig in vergeblichen Kreisen drehen muss, „wenn nicht irgendwo ein fester Punkt des Vertrauens gefunden wird". — Man rechnet auf Wahlen, auf Majoritäten; aber damit wird nur das Element der Willkür, der beliebigen Meinungen vermehrt, und der Wahn, dass das Wesen des Staates auf solchen beruhe. „Pflichtgefühl, Aufmerksamkeit für Gründe, Anerkennung des Nothwendigen, des Guten, des Nützlichen — keine andern Anker wird die Staatskunst jemals finden. Vollkommne Sicherheit gibt es nicht. Die stärkste mögliche Sicherung gegen grosses Unheil liegt in der sittlichen Bildung der gesammten Nation. Aber eigentliches Glück schafft nur eine mächtige und wohlwollende Regierung. Am Besten ein edler König". —

Zum Schlusse verweist Herbart die verbessernde Staatskunst

noch auf die Religion, auf den Kern der religiösen Bildung im Volke und auf die Erziehung, welche gebildetere Generationen für die Zukunft schaffe. Aber die Erziehung ist niemals als blosses Mittel für den Staat zu behandeln, desshalb auch durchaus nicht von dem Mittelpunkte der Familie loszureissen.*)

167.

Die letzten Betrachtungen, in denen Herbart mehr ein politisches Glaubensbekenntniss den Zeitrichtungen gegenüber, als bestimmte, scharf umgränzte Philosopheme ausgesprochen hat, entbehren dennoch nicht einer tiefern Bedeutung für seine ganze Ansicht vom Staate und von der Gesellschaft. Wie ihm das Recht ein relatives ist und bloss dadurch Werth erhält, dass es den Streit hindert, so gilt dies ihm noch mehr von der Form der Staatsverfassung. Keiner hat entschiedener als er gegen den Wahn gekämpft, als ob nur in einer bestimmten Gestalt der Verfassung der Zweck des Staates erreicht werden könne; und mit Recht macht er geltend, dass in allen gegebenen Staatszuständen und Verfassungen der historische Zusammenhang ein auf das Tiefste mitbedingendes Element bleibe: — aber wir setzen hinzu, dass dies Historische nicht nur dazu beitrage, wie er meint, das Vorhandene zu halten, sondern auch unter andern Verhältnissen es zu stürzen; denn im Politischen waltet oft ein instinctmässiger Trieb der Veränderung, welcher auch das noch keineswegs Veraltete beseitigt, um am Neuen, wenn auch Zweifelhaften, sich zu versuchen. Dies gehört mit zu den Erscheinungen „psychologischer Nothwendigkeit", auf deren Einfluss in politischen Dingen Herbart mit so grossem Rechte hindeutet.

Dennoch geht er offenbar zu weit oder verliert sich in eine schädliche Unbestimmtheit, wenn er die unbedingte Relativität des Rechts, ebenso den gleichen Werth aller Staatsverfassungen behauptet, sofern nur in jener Beziehung der Streit vermieden, in dieser Hinsicht das Wohlwollen und die Billigkeit vom

*) Encyklopädie S. 152—166.

Staate gehandhabt werde. Dies hängt jedoch mit der tiefern Lücke zusammen, die wir überhaupt in seinem Begriffe des Rechts nachwiesen (vgl. §. 158. 161). Das Recht ist nicht bloss „aus willkürlicher Feststellung mehrerer einstimmender Willen“ entsprungen, und die „Gültigkeit und Heiligkeit des Rechts“ beruht nicht bloss auf dem Grunde, „dass der Streit gemieden werde“; sondern umgekehrt vielmehr: es muss der Streit vermieden werden durch Handhabung des Rechtes, oder das verletzte Recht muss sogar durch Bekämpfung des Verletzenden hergestellt werden — dies ist das Recht zum Zwange, welchen Begriff Herbart gleichfalls verfehlt hat, die ungenügende Vorstellung eines „Bedürfnisses“ zum Zwange an seine Stelle setzend (vgl. §. 162), — so gewiss und weil Gleichheit aller Willen sein soll, d. h. so gewiss die Idee der Gerechtigkeit ursprünglich die Beurtheilung aller dieser Verhältnisse beherrscht. Desswegen ist das Recht niemals bloss das Product „willkürlich übereinstimmender Willen“, sondern der Willen, durch deren Uebereinstimmung in jedem bestimmten Willensverhältnisse der Gerechtigkeit Genüge geleistet wird. Alles Recht hat freilich daher auch historische Relativität, eine endliche Seite, wodurch es der Idee der Gerechtigkeit nicht Genüge thun kann; aber „Recht“ wird es überhaupt nur dadurch, dass jene Idee und das mit ihr zusammenhängende Urtheil in irgend einem Grade befriedigt wird. Herbart hat daher der Rechtsidee auch in seinem Begriffe des Staates insofern eine mangelhafte und einseitige Ausführung gegeben, als er nur das Resultat, nicht aber den tiefern Grund, warum dies Resultat (das Recht) schlechthin gefordert werde, berücksichtigt hat.

Dies fliesst auch auf seinen Begriff vom Staate über. Nicht alle Staatsverfassungen haben „gleichen Werth“, sofern nur Rechts- und Lohnsysteme in ihnen verwirklicht werden: sondern in der Staatsverfassung ist eben die Idee des Rechts auf individuelle Weise zu verwirklichen. Wenn es daher anerkennenswerth bleibt, dass Herbart, wie Schleiermacher, auf das Historische, ja Zufällige hingewiesen hat, das in der Bildung aller Staatsverfassungen mitwirkt, so kann es zu schweren prak-

tischen Irrthümern Veranlassung geben, wenn dies und die blosse Convenienz des Zweckmässigen für die einzigen Elemente gehalten werden, aus denen sich der Staat zu constituiren oder in dem Wechsel seiner Schicksale wiederherzustellen habe. Die Idee der Gerechtigkeit ist die erste und dauernde Grundlage, die jeder Staat und jede Verfassung in jeder Form und um jeden Preis verwirklichen soll.

Dazu muss sich allerdings noch eine zweite Idee gesellen: wir können sie mit Herbart die Idee des Wohlwollens nennen. Den Gedanken, dass jede Gesellschaft, vor Allem der Staat, nicht bloss dem Rechte und dem Zweckmässigen, sondern auch dem Wohlwollen zu genügen habe, dass erst darin das „Beseelende" aller Gesellschaft liege, — diesen einfachen und doch unendlich folgereichen Gedanken zuerst mit Bestimmtheit ausgesprochen zu haben unter den Ethikern der Gegenwart, halten wir für das Hauptverdienst Herbart's. In ihm ist das höchste Ziel und die in letzter Instanz entscheidende Norm der Ethik enthalten; es kommt nur darauf an, diesen Gesichtspunkt für alle ethischen Verhältnisse ebenso rein durchzuführen, als den des Rechts, welcher gleichfalls ein allumfassender ist. Darin liegt nun eine eigenthümliche und bedeutungsvolle Leistung Herbart's. In den vorigen Systemen, am Entschiedensten bei Kant und Fichte, war es allein die Rechtsidee, die im Staate ihre Verwirklichung erhalten sollte. Dachten Hegel und einige Spätere weniger ausschliessend über diesen Punkt, so waren sie doch weit davon entfernt, dies mit vollem Bewusstsein als die Nothwendigkeit eines Hinausschreitens über die Rechtsidee zu andern ethischen Ideen zu bezeichnen. Herbart hat es gethan: die „Billigkeit" und das „Wohlwollen" sagt er, hat nicht weniger Anspruch in allen jenen Verhältnissen befriedigt zu werden, als das Recht. Dies ist ein entscheidender und folgenreicher Gedanke, und es war Zeit, dass ein Philosoph mit einfacher Energie und voller Klarheit dem Begriffe der Humanität als zweitem Principe der Ethik seinen Platz erkämpfte und den Begriff des Staates mit darin aufnahm. Man hat in der letzten Zeit viel vom „christlichen Staate" gesprochen, und in tadeln-

der oder in lobender Bedeutung ihn dem Rechtsstaat entgegengesetzt. Man meinte eigentlich den Staat der Humanität, der mit den positiven Lehren des Christenthums nicht in directer Verbindung steht. Gegen den Staat als ein Gemeinwesen zur Verwirklichung humaner Ideen wird wohl Niemand Etwas einzuwenden haben.

168.

Am Schlusse dieser kritischen Darstellung auf ihr Resultat zurückschauend, brauchen wir wohl nicht besonders darauf hinzuweisen, welche Wichtigkeit wir der Herbart'schen Erforschung der praktischen Ideen beilegen müssen. Sie ist die entschiedenste Leistung der neuern Zeit, um das wahre und vollständige System derselben zu gewinnen. Aber Vorarbeit ist sie uns doch nur, aus dem doppelten Grunde, weil einestheils, wie unsere Kritik im Einzelnen ergab, noch keineswegs der rechte innere Zusammenhang unter den praktischen Ideen sich hier ergeben hat, anderntheils auch ihre Vollständigkeit noch vermisst wird. Und in letzterer Hinsicht machen wir auf einen merkwürdigen Umstand aufmerksam. Herbart spricht von der Religion und Kirche durchaus so (vgl. §. 166), dass er in ihnen das eigentlich Abschliessende und die höchsten Garantieen für die ethischen Gemeinschaften erblickt. Der Staat und die Gesellschaft findet nach ihm nur in der religiösen Bildung des Volkes den letzten Halt, wenn alle andern zu Grunde gegangen, und die Kirche ist für Herbart „das Band, welches die Menschen auch da noch zusammenhält, wo der Staat schon ohnmächtig zu werden anfängt". Somit ist Religion (die Idee der „Gottinnigkeit") auch nach ihm ein Ethisches, Gemeinschaft Stiftendes, und consequenter Weise hätte Herbart sie aufnehmen müssen unter die praktischen Ideen, während er jetzt nur äusserlich oder scheinbar gelegentlich die Lücken seiner Ethik mit ihr ergänzt. Es verhält sich ähnlich damit, wie mit seinem Hineinziehen teleologischer Betrachtungen in die theoretische Philosophie.*)

---

*) Man vergleiche des Verfassers Aufsatz über „Herbart's monadologisches System" in der Zeitschrift für Philosophie Bd. XIV. S. 116. 132.

Er erinnert hier, dass die Zweckmässigkeit gewisser Naturerscheinungen, namentlich die Angemessenheit unseres Leibes für den Geist, durchaus nicht aus allgemein metaphysischen Gründen, sondern nur aus „besonderer Veranstaltung" Gottes sich erklären lasse. Aber er erwähnt nicht, wie unser Denken überhaupt nur zum Begriffe eines Zweckes, noch mehr zum Begriffe eines höchsten, Zwecke setzenden Wesens gelangen könne. Ganz ähnlich zeigt er in der Ethik, dass der Staat und die gesammten sittlichen Verhältnisse ihr festestes Band in der Religion finden, dass die Kirche die umfassendste und dauerhafteste Gemeinschaft sei; aber wiederum versäumt er, das allgemeine Princip nachzuweisen, aus welchem Religion und religiöse Gemeinschaft entstehen. Sie sind ihm Thatsachen wichtiger Art: so lange er sie aber bloss als solche, d. h. als etwas Zufälliges betrachtet, wie konnte er die höchsten Garantieen des Ethischen in ihnen finden?

Eine ähnliche Lücke bleibt noch in anderer Beziehung hier zurück. Nach Herbart soll es bei allem Ethischen ursprünglich bloss auf das Gefallende des Urtheils ankommen, welches auch den Willen im blossen Gedankenbilde betrachten kann (§. 154). Die „reine Vorstellung" eines gewissen Willensverhältnisses gefällt, eines andern missfällt: es braucht die Realität derselben nicht dazu zu kommen. Dies ist nun zwar richtig und genügend, sofern es gilt das Wesen der sittlichen Beurtheilung zu charakterisiren, nicht aber, sofern das ganze Verhältniss erschöpft werden soll. Hieraus lässt sich nimmer begreifen, wie mit jedem gefallenden Urtheile ebenso unmittelbar das Gebot sich verbinde, dass der Inhalt des gefallenden Willensverhältnisses verwirklicht werde. Nach der Consequenz von Herbart's Theorie kann das Wohlgefallen dadurch nicht gesteigert werden, ob das gefallende Willensverhältniss realisirt werde oder nicht. Dadurch zeigt aber gerade jener ethische Begriff Herbart's seine Unvollständigkeit. Die Thatsache, dass es in unserm Bewusstsein nicht bloss ein gefallendes und missfallendes Urtheil über den Willen, sondern eine schlechthin gebietende Pflicht desselben gibt, lässt sich aus ihm nicht erklären. Herbart ist

dadurch nach dem von ihm selbst gegebenen Maassstabe seines Philosophirens widerlegt: sein Princip genügt nicht vollständig der aus ihm zu erklärenden Thatsache; wie eine ethische Beurtheilung zu Stande komme, ist nachgewiesen, nicht aber wie ein den Willen schlechthin treibendes Gebot möglich sei. Zwar hat Herbart eine „Kunstlehre" des Hervorbringens solcher gefallenden Willensverhältnisse hinzugefügt: sie ist aber, wie wir schon früher zeigten (§. 154), ein durchaus fremder, aus jenem Principe nicht abzuleitender Bestandtheil. Wir selbst aber müssen umfassender Herbart entgegenhalten, was sich schon bei den vorher betrachteten Systemen ergab: dass nicht im ethischen Urtheile der Ursprung des sittlichen Willens, sondern umgekehrt vielmehr in der objectiven Natur des Willens selbst der Grund jenes Urtheils liege. Das Ethische ist ein Gesetz des Willens, nicht der Geschmackbeurtheilung über den Willen, und nur weil es jenes ist, tritt es auch auf ursprüngliche Weise im Urtheile hervor.

VII.

Arthur Schopenhauer.

169.

Es möge nicht befremden, wenn wir hier sogleich, wie im Anhange, Schopenhauer's ethische Lehren anreihen. Wie originell er sich selber erscheinen mag, und wie seitab er seine Stellung von allen geltenden Systemen gewählt hat: durch seine Begründung der Ethik tritt er zu Herbart in die genaueste Verwandtschaft; und es kann nur aus Schopenhauer's gänzlichem Nichtbeachten aller neuern Philosophie erklärt werden, dass er, indem er sich bemüht, Autoritäten für seine ethische Ansicht aufzufinden, nicht Herbart geradezu als einen Gewährsmann derselben bezeichnet. Dennoch zeigen beide im Uebrigen so bedeutende Verschiedenheiten — Herbart hat den gemeinschaftlichen Gedanken klarer, richtiger und erschöpfender ausgeführt, als Schopenhauer, während ihm dieser eine metaphysische Hypothese von bestreitbarem Werthe unterlegt, — dass sie durchaus unabhängig neben einander stehen. Darin liegt jedoch das Interessante und Belehrende dieses Verhältnisses, dass beide Denker von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt worden sind, dass also, worin sie übereinstimmen, dadurch besonderes Gewicht erhält.

Das Eigenthümliche von Schopenhauer's Lehre ist in wenigen Sätzen auszusprechen. Aber der Vorzug dieses Schriftstellers liegt nicht sowohl im Ergebniss selbst, als in der Darstel-

lung des Weges, auf welchem er zu ihm gelangt, im einschneidend energischen Vortrage, mit welchem er seine Ueberzeugung mehr erstreitet, als ruhig entwickelnd beweist. Er drängt gleich einer einbohrenden Spitze in einer einzigen Richtung vorwärts, ohne nach rechts oder nach links zu sehen. So mag die Ueberzeugung, welche er sich erkämpft hat, für sich selber richtig sein; aber mangelhaft wird sie, wenn man auf sie allein eine ganze Ethik gründen will. Dazu bedarf es weiterer Ergänzung aus andern Principien. In der Speculation kommt es darauf an, nicht nur Eine Seite der Sache richtig, sondern alle zu sehen; sonst wird aus der theilweisen Richtigkeit im Ganzen der eigensinnigste Irrthum. Dies gilt in Bezug auf sein metaphysisches Hauptwerk, dessen hier nicht näher erwähnt werden kann; ebenso verhält es sich mit den beiden ethischen Abhandlungen, von welchen hier etwas genauer zu reden ist.*) Ihr Verfasser wird sich daher bescheiden müssen, zur wahren Schätzung des von ihm Geleisteten den von ihm selber angelegten Maassstab bedeutend herabgestimmt zu sehen!

I. Ueber die Freiheit des Willens.

170.

Was ist die Freiheit? Eine scharfe Analyse leitet diese Untersuchung ein. Freiheit ist entweder die physische: Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art, welche den Willen äusserlich beschränken. Auch die politische Freiheit gehört hierher. Oder sie ist intellectueller Art. Der „Intellect" (das Erkennen) vermittelt die äussern Motivationen des Handelns mit dem innern Willen: ist nun der Intellect in seinen Functionen gestört, in Irrthum verwickelt, oder wird seine Beurtheilung durch einen Affect gestört, so folgt aus dieser Störung des Intellects eine falsche Willensbestimmung. Diese Integrität des Intellects heisst intellectuelle Freiheit: im Wahnsinn,

*) Schopenhauer: die Welt als Wille und Vorstellung in vier Büchern; Leipzig 1819: 2. vermehrte Auflage 1844. Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften, Frankfurt 1841.

in der Sinnentäuschung u. dgl. ist sie aufgehoben, im Affecte vermindert.*)

Endlich müssen wir von beiden die moralische Freiheit unterscheiden. Sie ist die innere Selbstbestimmung auf Anlass der durch den Intellect vermittelten Motivation, und wenn man nach der Freiheit des Willens in diesem Sinne fragt, so bedeutet es nur: ob diese innere Selbstbestimmung wirklich stattfinde, d. h. „ob man wollen könne"? Die nachfolgende Erörterung geht nun darauf aus, zu zeigen, dass es eine in sich grundlose Selbstbestimmung, ein liberum arbitrium indifferentiae überhaupt nicht gebe. Auch jedem Acte freier Selbstbestimmung liegt Nothwendigkeit zu Grunde, so gewiss derselbe nicht als ein völlig grundloser gedacht werden kann. Nothwendigkeit nämlich ist, „was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt". Freiheit in einem der Nothwendigkeit entgegengesetzten Sinne wäre also ein schlechthin grundloses Handeln, was dem allgemeinen Begriffe der Motivation und der Gemeingültigkeit des Satzes vom Grunde widerspricht.**)

Da jedoch jede freie Selbstbestimmung zugleich nur eine bewusste ist, so geht Schopenhauer zur Frage über: was Selbstbewusstsein heisse? Wir wissen eigentlich nur vom eigenen Wollen, behauptet er: es ist begehrend oder verabscheuend — was eigentlich ein Nichtwollen ist. Auch die Gefühle der Lust und Unlust gehören hierher; sie lassen sich auf begehrendes oder verabscheuendes Wollen zurückführen. Innerhalb des Selbstbewusstseins erscheint der Wille nur alsdann, wenn er sich vollzieht, „in seiner unausbleiblichen Erscheinung als Willensaction"; also schon entschieden für das Eine und gegen das Andere. Schwankendes, unentschiedenes Wollen nennen wir Wünschen, Begehren oder Verabscheuen, nicht aber Wollen. — Der eigentliche Grund der Entscheidung einer Willensaction liegt dagegen in der dunkeln Tiefe des menschlichen Wesens „vor allem Selbstbewusstsein". Daher der Schein der

*) Die Grundprobleme der Ethik S. 97 — 100.

**) A. a. O. S. 6 – 10.

Freiheit! Nach dem Urtheile des Selbstbewusstseins nämlich *kann* ich thun, was ich will; das heisst aber nur: ich kann den innerlich necessitirenden Impuls ausführen, der jenseits des Selbstbewusstseins liegt, sofern ich nicht von Aussen daran verhindert werde. Ich fühle oder weiss sodann mich frei; aber ich bin nicht freier, als das Wasser, indem es den Berg herabfliesst, welches, falls man ihm Selbstbewusstsein beilegen wollte, des innern necessitirenden Grundes ebenso wenig bewusst sein würde, als der Mensch in den gewöhnlichen Fällen seines vermeintlich bewusstfreien Handelns es ist.*)

Der necessitirenden Gründe gibt es aber dreierlei: die direct wirkende Ursachlichkeit in der unorganischen und chemischen Natur; — der Reiz in der Pflanzenwelt; — die Motivation in der Thierwelt, wo durch das Erkennen hindurch die Causalität wirkt, indem der Gegenstand des Wollens erst erkannt sein muss, um die Willensaction auf ihn zu richten. Die Thiere nun bleiben bei den Motivationen durch Wahrnehmung stehen; der Mensch erhebt sich zum Denken, und hierdurch entsteht in ihm die Vorstellung einer Wahl, die bei dem Thiere beschränkt, bei dem Menschen unbeschränkter ist. Hierdurch ist er relativ frei, frei vom Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen unmittelbar einwirkenden Objecte. Diese relative Freiheit wird nun „von gebildeten, aber nicht tief denkenden Leuten" Willensfreiheit genannt. Dadurch ist jedoch nur die Art der Motivation geändert, nicht die Nothwendigkeit aufgehoben, welche auch durch das Denken hindurchwirkt. Nur innerhalb des letztern fällt die Vorstellung eines Conflictes von Motiven, bei denen, wie schwankend man auch im Denken sich fühle, dennoch das stärkste Motiv zuletzt mit völliger Nothwendigkeit entscheidet (S. 38. Vgl. S. 47).

171.

Jedermann entscheidet sich jedoch im Handeln nur nach einem Charakter. Er ist „die speciell und individuell be-

*) A. a. O. S. 10—44.

stimmte Beschaffenheit des Willens in jedem Menschen" (S. 49. 50). Desshalb ist er durchaus anders beschaffen in Jedem, aber nur empirisch zu erkennen, daher auch von der Geburt an durchaus unveränderlich bestimmt. Ein Lieblingssatz Schopenhauer's, den er durch eine Reihe psychologischer Argumente um so scharfsinniger unterstützt, als man gewöhnlich aus ihnen Gründe gegen jene Behauptung schöpft. Wir selber bemerken nur kürzlich, dass auf bloss empirischem Standpunkte die ganze Frage nicht entschieden werden kann. Hier, im Kreise der Selbstbeobachtung und der Beobachtung Anderer, kann man ebensowohl Beispiele auffinden einer gänzlichen Umwandlung des Charakters durch Bildung und Leben, als einer starren Unveränderlichkeit desselben, während man in jenem Falle immer noch behaupten könnte, dass der wahre Charakter erst später, durch die Bildung, sich herausgeläutert habe. Vom tiefern, dem metaphysischen Standpunkte aus wird man jedoch Schopenhauer völlig beitreten können; ja es ist eine der wichtigsten und durchgreifendsten Ueberzeugungen, dass das ursprünglich Individuelle niemals und in keiner Beziehung innerlich sich ändert, sondern allen äussern Sollicitationen gegenüber nur auf die ihm gemässe Weise sich bestimmt. Dies gilt, wie von allen individuellen Naturwesen, so vom Menschen: es ist der ewige und innerliche Grund alles seines empirischen Sichgestaltens, oder wie Kant nach Schopenhauer's billigender Anführung vortrefflich es bezeichnet: es ist der intelligible Charakter des Menschen, von welchem sein empirisches Handeln nur der „nothwendige" Ausdruck ist (vgl. S. 80 ff.). Aber, man merke es wohl: damit ist über die Freiheit und Bildsamkeit dieses Charakters noch gar nichts präjudicirt. Vielmehr erblicken wir mit Kant in dieser innerlich urbestimmten, von Aussen unbezwinglichen Selbstheit, in welcher Schopenhauer — dem gemeinen aequilibrium arbitrii gegenüber mit Recht — die Quelle der Nothwendigkeit — d. h. der Nichtzufälligkeit oder Grundlosigkeit, des Handelns findet, — die Quelle der eigentlichen Freiheit und Selbstbestimmung, welche sich in dem innerlich reichen, das Entgegengesetzte in sich umfassenden We-

sen des Menschen, zu einer wenigstens relativen Wahlfreiheit *erhebt*. Die Entwicklung dieses wichtigen, aber vielfacher Vermittlung bedürfenden Satzes wird unserer eigenen Ethik (§. 15 ff.) vorzubehalten sein; aber auch Schopenhauer setzt sich damit nicht in Widerspruch, indem er im Abschnitt: „höhere Ansicht" überschrieben (S. 88 ff.), die rechte, auch unserer Ueberzeugung nach einzig gründliche Lehre vorträgt: dass alle einzelnen Handlungen nur der nothwendige Erfolg des bleibenden innern Charakters seien. Aber ist dieser bleibende Charakter selber etwas ein für allemal Fertiges, Einfaches und Unwandelbares? Ist er nicht zugleich das Resultat freibewusster Ausbildung, von Gewohnheit, Erfahrung, oder auch durch das Denken vermittelter Maximen, worin erst, eben weil hier der Charakter sich völlig zur bewussten Freiheit entwickelt hat, Folgerichtigkeit und Stätigkeit der Handlung, d. h. Nothwendigkeit derselben sich erwarten lässt.

Mögen daher die Handlungen immerhin das nothwendige Gepräge des Charakters tragen und im Einzelnen gar nicht anders ausfallen können — wir geben zu, dass Schopenhauer dies mit Unwidersprechlichkeit in's Licht gesetzt: — so ist doch der Punkt von ihm übersehen worden, dass die bestimmte Art des Handelns jedesmal zugleich der Ausbildung des Charakters entspricht, der eben darum in seiner höchsten Reife und Vollendung eine Menge entgegengesetzter Möglichkeiten durchschritten hat, welche nachher allerdings noch im abstracten Vermögen seines Handelns befasst bleiben („physisch", d. h. nach dem allgemeinen Bestande seiner Macht könnte der Sittliche auch lügen oder betrügen, nur „moralisch" ist es ihm nicht mehr möglich): — bis der Charakter seiner gewiss wird. Und empirisch gibt es in der That eine ganze Reihe solcher ungewisser Charaktere, von denen man nicht weiss, die da selbst es nicht wissen, wozu man sich bei ihnen zu versehen hat, — deren Charakter eben die noch nicht entschiedene Ausbildung, das Schwanken, die Charakterlosigkeit ist. Auch hier entspringen die Handlungen mit Nothwendigkeit aus der Beschaffenheit dieses Charakters und auch bei ihm siegt das stärkere Motiv,

aber er selbst ist in dem Grade unfreier, abhängiger von den äussern Motivationen, als er nicht denkend sich ausgebildet, zu frei gewählten Maximen seines Handelns sich heraufgeläutert hat, wo dann auch in gleichem Grade die Unabhängigkeit von äussern Verhältnissen sich einstellt, in welches Gebiet eben die sittliche Freiheit fällt.

Diese innern Unterschiede und diese Stufenfolge der Selbstbildung im Charakter, hat nun Schopenhauer völlig ausser Acht gelassen. Er betrachtet ihn als etwas einfach Unwandelbares, starr Angeborenes, indem er ihn für empirisch gegeben, constant und unveränderlich erklärt (S. 50—52); indem er sogar hinzusetzt, erworbener Charakter sei nichts Anderes, als „die genaue Kenntniss des eigenen empirischen Charakters" (S. 51). Die Zurechnungsfähigkeit deutet er so, dass wir dadurch bloss Zeugniss geben, „selbst die Thäter unserer Thaten zu sein" (S. 91); das Gewissen besteht ihm nur darin, dass wir die Beschaffenheit unseres Willens (Charakters) empirisch kennen lernen, und diese immer genauere und intimere Bekanntschaft von der empirischen Beschaffenheit unsers Charakters, wird in uns endlich zum „Gewissen", indem es zwar „direct erst nach der Handlung", dann aber auf constante und gleichmässige Weise sich äussert (S. 93. 94). Das Gewissen wäre somit nur das Zeugniss oder das Bewusstsein von der blossen Gewohnheit unsers Handeln, und dem Schopenhauer'schen Principe gemäss, etwas durchaus Zufälliges und Individuelles, so gewiss jeder Charakter und das ihm entsprechende, aber constante Handeln nach ihm ein anders geartetes sein soll.

Dass diese Lehre einen praktischen Fatalismus in sich schliesse, der zu den schlimmsten Consequenzen ausgedeutet werden könnte, liegt am Tage; so sehr auch Schopenhauer selbst, durch einen Act wohlthätiger Inconsequenz, von diesen Folgerungen ablenkt. Noch bestimmter ist zu sagen, dass hiermit der eigenthümliche Charakter des Gewissens unerklärt geblieben, ja dass er von hier aus überhaupt unerklärt bleiben müsse. Gewissen ist in keinem Sinne die blosse Kundnahme oder das Zeugniss von

irgend einer individuellen „Gewohnheit“ meines Handelns, sondern eine absolute Werthbestimmung über jegliches Wollen und Handeln in mir selbst und in den Andern, indem es nicht bloss auf das eigene Handeln sich bezieht, sondern dasselbe und alles Handeln einem unbedingten, jedes mögliche Handeln schlechthin umfassenden Maassstabe unterwirft, welchem daher zu entsprechen, sich ihm gemäss zu machen, auch jeder einzelne Charakter die unabweisliche Zunöthigung empfindet. Alle jene Irrthümer sind jedoch nur die unvermeidliche Folge des Grundfehlers bei Schopenhauer, den menschlichen Charakter als etwas so einfach Gegebenes und unwandelbar Determinirtes anzusehen. „Jedes Ding wirkt gemäss seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen folgendes Wirken gibt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäss jedes Mal nothwendige Handlung bestimmen, für den individuellen Fall, allein die Motive. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muss im Esse liegen“ (S. 95. 96). Wir haben schon unsere volle Beistimmung zu diesem Satze erklärt: aber dies „Esse“ selbst, der Charakter, ist nicht nur etwas Bildbares und Veränderliches innerhalb seiner Grundindividualität, sondern zugleich trägt er das gemeingültige Bewusstsein eines schlechthin Seinsollenden für alles Wollen in sich, was wir „Gewissen“ nennen.

Dies führt uns zur zweiten Abhandlung Schopenhauer's über, welche sich gerade mit diesem Gegenstande beschäftigt; und hier ist es, wo er zu Schleiermacher und zu Herbart in ein näheres, ihm selber freilich unbekanntes Verhältniss tritt.

II. Die Grundlage der Moral.

172.

Das bisherige Fundament der Ethik, wie es in Kant's kategorischem Imperativ gefunden wurde, wird von Schopenhauer als durchaus unberechtigt, grundlos und irrig bezeichnet. Besonders eifert er gegen den Begriff des Moralgesetzes und der Pflicht, als ursprünglicher und unbedingter Begriffe, also gegen den ganzen imperativen Charakter der Ethik; er behauptet

dass sie nur die objective Beschaffenheit, die innere Natur des Willens nachzuweisen habe.*) Wir stimmen bei, müssen aber unsere Ueberraschung gestehen, dass er der Schleiermacherschen Untersuchungen gerade über diesen Punkt mit keinem Worte gedenkt, dass er sich als den ersten Urheber dieser Auffassung bezeichnet. Gewiss ist er ihr selbstständiger Nacherfinder; dies zeigt die kräftig originale Art, mit der er seine Ansicht darstellt: dennoch ist es charakteristisch für ihn selber, dass er über Ethik schreibend von den ethischen Werken eines so bedeutenden Denkers, wie Schleiermacher, nicht die geringste Kunde zeigt.

Das Hauptbedenken gegen das Kantische Moralprincip, besonders gegen den obersten Grundsatz derselben: „Handle nur nach der Maxime, von der du wollen kannst, dass sie als allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen gelte", — liegt für Schopenhauer darin, dass derselbe kein reales, im unmittelbaren Bewusstsein sich ankündigendes, den Willen nöthigendes Gesetz enthalte, sondern ein durch subtile Abstractionen gefundener, dabei gänzlich inhaltloser Grundsatz sei. Zur Grundlage des moralischen Handelns tauge nur ein Gefühl, welches von Natur aus und empirisch beglaubigt im Bewusstsein liege und so stark sich geltend mache, um dem ebenso unmittelbar und ebenso gebieterisch den Willen beherrschenden Principe des Egoismus die Wage zu halten. Worin Schopenhauer jenes reale Gegengewicht gegen den Egoismus, und hiermit die Grundlage der Moral findet, wird sich ergeben: zur Rechtfertigung Kant's aber dürfen wir, nach unserer eigenen kritischen Erörterung dieses Lehrpunktes, nur anführen, dass Kant allerdings gar sehr auf dem allgemeinen, also auch empirisch verbreiteten Vorhandensein jenes moralischen Bewusstseins fusst, dass er keinesweges ein solches Moralgesetz zu geben, sondern lediglich das in allem Bewusstsein gemeingültig vorhandene zu erkennen, von seinen zufälligen Bestandtheilen zu läutern und so

*) Die Grundprobleme der Ethik, S. 115. 122—126. Dann die Hauptstelle gegen Kant, S. 142 ff. u. s. w.

in seiner „reinen Apriorität" darzustellen beabsichtigt. Dasselbe gilt von Fichte, der bei Schopenhauer die gleiche Misdeutung erfährt, indem dieser noch schärfer und nachdrücklicher heraushebt, als Kant, dass die Philosophie, auch die Moralphilosophie, nirgends Vorschriften gebe, sondern das Vorhandene zu erkennen und es in seiner Nothwendigkeit abzuleiten habe. Schopenhauer findet es höchst anstössig, dass Kant von einer für alle vernünftigen Wesen geltenden „reinen praktischen Vernunft" rede, und kann sich des Verdachts nicht erwehren, dass er dabei „ein Wenig an die lieben Engellein gedacht habe" (S. 131 ff.)! Schopenhauer dürfte dem Himmel danken, wenn ihm vergönnt worden wäre, der Tiefe und Eigentlichkeit jenes Kantischen Gedankens sich zu bemächtigen und den Grund zu entdecken, warum Kant so und nicht anders sich ausgedrückt. Wenn der Einzelne, nicht bloss im Theoretischen, sondern auch im Praktischen es vermag, durchaus gemeingültig in jedes fremde Bewusstsein hinein zu diviniren, was ihm schlechthin wahr sein müsse und schlechthin gut, mit der unerschütterlichen Ueberzeugung, hierin nicht fehlzugehen: so greift durch alles individuelle Bewusstsein ein Allgemeines hindurch, überwältigend und überragend jede Einzelnheit, und dies ist es eben, was Kant und was alle ächten Nachfolger desselben mit ihm — Vernunft genannt haben. Auf diese grosse Thatsache einer „Vernunft" im Menschen reflectirte eben Kant und zog die bezeichneten Folgerungen daraus; — dies ist die eigentlich unsterbliche That seines philosophischen Geistes. Wer sie nicht erkennt, auch in seiner praktischen Philosophie, dem erwidern wir bloss: dass er diese nicht verstanden. Dass ein solches Missgeschick Schopenhauern wirklich begegnet sei, zeigt nicht nur die angeführte Kritik, sondern ebenso deutlich das eigene von ihm aufgestellte Moralprincip, dessen reinen Ausdruck und dessen ursprüngliche Quelle zu entdecken ihm nicht gelungen ist.

173.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist nach Schopenhauer nämlich der Egoismus, das Sichselbst-

wollen. Daher entspringen in der Regel alle seine Handlungen aus Egoismus; aus diesem ist zunächst die Erklärung jeder Handlung zu versuchen, wie auch ebenso unmittelbar alle Triebfedern, um Jemand zum Handeln zu bestimmen, auf Egoismus gegründet sind. Aus diesem entspringt ferner die Gehässigkeit, indem Alles, was sich dem Egoisten entgegensetzt, seinen Zorn und Hass erregt: und so sind die beiden vornehmsten und mächtigsten antimoralischen Triebfedern des Willens Egoismus und Uebelwollen, und schon daraus ersieht man, „dass die moralische Triebfeder, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres sein muss, als eine spitzfindige Klügelei oder eine aprioristische Seifenblase".*)

Die Abwesenheit von aller egoistischen Motivation ist dagegen das Kriterium einer Handlung von moralischem Werthe. Nun bezieht sich jedoch alles Wollen auf Wohl und Wehe, „im weitesten Sinne des Worts genommen, wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet: einem Willen gemäss oder entgegen". Bezieht sich nun das Wollen auf das eigene Wohl oder Wehe — wie entfernt dies auch immer zum Ziele gesetzt werde: — so ist die Handlung egoistisch, mithin „ohne moralischen Werth" (S. 208—211). — Hier zeigt sich die erste Ungenauigkeit der Theorie: vorher wurde der Egoismus als „antimoralische" Triebfeder bezeichnet, welche daher jeder aus ihm hervorgehenden Handlung das Gepräge der Unsittlichkeit aufdrücken müsste. Hier ist dies Urtheil schon ermässigt: es wird nur behauptet, dass ein Handeln aus egoistischem Motive noch ohne moralischen Werth, mithin nur noch nicht sittlich sei. — Die Kinder sind natürliche Egoisten; aber ebenso liegt in ihnen ein natürliches Wohlwollen und Hang zum „Mitleid": ist ihr Handeln darum „moralisch" oder „antimoralisch"? Offenbar keines von beiden; sie stehen noch auf dem Boden der natürlichen Unmittelbarkeit, welche neutral ist gegen den Begriff eigentlicher Sittlichkeit wie Unsittlichkeit. Und so dürfte schon aus diesen leichten Reflexionen auf das „Gegebene" gegen Schopen-

*) a. a. O. S. 199—202.

hauer einleuchten, wie der wahre Grund der Sittlichkeit, ingleichen der Unsittlichkeit, überhaupt daher das Princip der Moral, keinesfalls in einem blossen Triebe oder Gefühle, als solchem, gefunden werden könne, wie überhaupt erst in der Entwicklung zum Geiste — ein zweites grosses Resultat der Kantischen Untersuchungen — der Unterschied zwischen Gut und Böse hervortrete. —

Nur diejenige Handlung ist moralisch — fährt Schopenhauer fort — welche aus freier Theilnahme an dem Wohl oder Wehe des Andern hervorgeht, d. h. aus dem Mitleiden. „Dies ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihr entsprungen ist, hat sie moralischen Werth, und jede aus irgend welchen andern Motiven entsprungene hat keinen“ (S. 212). Dem Mitleid steht aber die „Bosheit“ gegenüber, welche das fremde Weh will, gerade ebenso seiner selbst wegen, wie das Mitleid das fremde Wohlsein. (Es ist übrigens höchst zweifelhaft, ob eine so reine, gleichsam uneigennützige Bosheit im Menschen überhaupt anzutreffen sei. Wenigstens wäre es eine der seltsamsten Anomalieen, einen also sich selber aufhebenden ursprünglichen Doppeltrieb von Mitleid und Bosheit zugleich annehmen zu müssen in der Menschennatur. Die Beispiele reiner Grausamkeit und Schadenfreude, welche man dahin deuten könnte, erscheinen von complicirterem Charakter. Sie entspringen oft nur aus lange unterdrücktem Gerechtigkeitsgefühle oder aus missleitetem, zum Fanatismus entzündetem Urtheile, sind daher jedenfalls ein sehr vermitteltes, keinesweges reines und ursprüngliches psychologisches Phänomen, und es wäre daher übereilt, sie ohne weitere Prüfung mit den allerdings ursprünglichen und allgemeinen Thatsachen des „Egoismus“ und des „Mitleids“, d. h. des Wohlwollens in dieselbe Reihe zu setzen).

174.

Das Mitleid nun wirkt in doppelter Abstufung: zuerst negativ und abhaltend. Es hindert uns, den Andern zu verletzen, woraus die „Tugend der Gerechtigkeit“ sich er-

gibt. Diese ist aber selbst ein durchaus negativer und zugleich secundärer Begriff: „der Begriff des Unrechts ist der positive und zugleich dem des Rechts vorhergängig, welches nur bezeichnet, was man vollbringen kann ohne Unrecht zu thun". Weil ferner die Forderung der Gerechtigkeit bloss negativ ist, lässt sie sich erzwingen; denn das neminem laede kann von Allen geübt werden: — (eine ganz ungenügende Begründung des Zwangsrechtes!) „Die Zwangsanstalt hierzu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äussern Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-, Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt; wobei im Hintergrunde der jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwicklung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum blossen Rade einer Chinesischen Staats- und Religionsmaschine zu machen" (S. 222). Mit derlei Polemik, hier und an andern Stellen, sucht Schopenhauer sich Muth einzusprechen gegen die ganze neuere Wendung der Staatslehre: seine Gründe gerade entheben uns der Mühe, auf eine Widerlegung einzugehen. —

Seinen positiven Charakter dagegen erhält das Mitleid in der Menschenliebe, „indem es alsdann nicht bloss mich abhält, den Andern zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen". Diese ganz unmittelbare, „ja instinctmässige" Theilnahme an fremden Leiden ist die alleinige Quelle aller Handlungen von moralischem Werthe, weil diese allein frei sind von egoistischen Zwecken, auch von dergleichen Nebenzwecken. Ueberhaupt lassen sich die Motivationen aller Handlungen in drei Classen bringen: eigenes Wohl, Egoismus; fremdes Wehe, Bosheit; fremdes Wohl, Mitleid, als Gerechtigkeit oder als Menschenliebe, welche hiermit die beiden einzigen Cardinaltugenden sind; denn nur die Motivationen der dritten Classe sind sittlich. Der Vorgang dieses Mitempfindens in den andern hinein ist übrigens ein „Mysterium", weil dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Wenn wir hier daher das Fundament der Ethik gelegt haben, so fällt es der Metaphy-

sik anheim, die tiefere Quelle desselben aufzudecken. (S. 230 — 233. Vgl. S. 237 ff. 240).

Dies Fundament der Ethik bewährt sich aber auch darum als das rechte, weil es nicht nur die Menschen umfasst, sondern auch sich bis auf die Thiere erstreckt: gränzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge auch der moralischen Gesinnung gegen die Menschen, und so ist es von den europäischen Moralsystemen unverantwortlich, wenn sie die Thiere als völlig rechtlose Wesen betrachten und bis zu der Behauptung fortgehen, „dass es gegen Thiere keine Pflichten gebe". Die Naturethik des Orients, Aegyptens und Indiens habe höher gestanden, bemerkt Schopenhauer mit Recht und ist zugleich geneigt, diese Rohheit gegen das Lebendige im Occident dem Einflusse des Judenthumes zuzuschreiben. (S. 244—249). Wir treten in der Hauptsache ihm völlig bei, erinnern jedoch, dass wenn er, in directem Gegensatz mit jenem abstract spiritualistischen Vornehmthun gegen die Thierwelt, höchstens nur einen gradweisen Unterschied zwischen Mensch und Thier zuzulassen geneigt ist, er in Gefahr geräth, den entgegengesetzten Fehler zu begehen, welchen eine gründliche Thier- und Menschenpsychologie berichtigt. Gerade dadurch wird auch das rechte Verhältniss des menschlichen Willens zum Thiere bedingt, dass der Mensch, als das specifisch höhere, Allgemeines denkende und wollende Wesen, den Thieren, als bloss sinnlich-gemüthlich empfindenden und begehrenden Geschöpfen, gegenübersteht. Der Mensch versteht sich und zugleich das Thier: desswegen ist er zum Erzieher, Bildner desselben berufen, nicht unähnlich seinem Verhältnisse zum Kinde in den ersten Lebensjahren, auf dessen Analogie mit dem Thiere schon Aristoteles aufmerksam machte. Desshalb ist Mitleid, herablassendes Wohlwollen, kurz Grossmuth, das specifische Gefühl, welches der ganz und gesund fühlende Mensch dem Thiere (wie den Kindern) zuwendet; zu „Liebespflichten" gegen sie wird er sich bewegt finden. Ob aber daraus auch ein eigentliches Rechtsverhältniss der Thiere zum Menschen folge, wie Schopenhauer meint, wenn er die Thiere nicht mehr als „rechtlose

Wesen" betrachtet wissen will, darüber wird er sich wohl bescheiden durch seine rhapsodischen Aeusserungen noch nichts entschieden zu haben!

175.

Nach der fernern Lehre desselben herrscht nun eine angeborene und durchaus unveränderliche Verschiedenheit unter den menschlichen Charakteren, gesetzt durch den Grad des Einflusses, den jene drei Motivationen auf den menschlichen Willen üben. „Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und ihre Giftblase; und so wenig, wie sie, kann er es ändern" (S. 253). Desshalb ist eine Besserung des Charakters durch Moral überhaupt nicht möglich, ebensowenig, als der Traum des Moralisten „von einem stetigen Fortschritte zum Guten" Realität hat (S. 255). Weit eher scheint Schopenhauer für die Moral eine andere Verbesserung in Vorschlag zu haben: man kläre den „Kopf" des Böswilligen auf, da man sein „Herz" nicht verändern kann. Dann wird er sich überzeugen, dass es weit vortheilhafter ist, statt seinen schlimmen Neigungen zu folgen, dem redlichen Gewinne nachzugehen (S. 258): — wodurch man freilich sich am Ende durch diese Moral aus dem Moralischen herausargumentirt hätte!

Wie zweifelhaft die Existenz eines rein bösen Willens im Menschen sei, darüber haben wir uns schon früher erklärt (§. 173); ebenso über die durchaus unvollständige Ansicht vom Charakter, durch die Schopenhauer auf das Paradoxon von der Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit des Menschen getrieben wird. Im Uebrigen bedarf es keiner umständlichen Widerlegung solcher Sätze: bei Beurtheilung praktischer Dinge stellt sich der Menschengeist von den ihm aufgedrungenen Irrthümern alsbald wieder her und findet sich von selbst zurecht. Was aber richtig ist an der Behauptung, dass der Charakter nach seiner wahren Grundanlage unveränderlich sei, was hier nur zu einer falschen Consequenz hinaufgeschraubt worden, erhält am Besten seine Bestätigung, welche zugleich Berichtigung wäre, im

vollen Zusammenhange der ethischen Theorie vom Charakter, auf welche wir hier daher verweisen.

Statt dessen wollen wir noch kürzlich auf den innern Widerspruch hinweisen, der, — für Schopenhauer selbst fühlbar, wie seine Darstellung es andeutet, — in seiner Lehre von Gewissen zurückbleibt. Er schärft wiederholentlich ein (S. 259 ff.), das Gewissen bestehe nur in der immer vollständigeren Kenntniss von uns selbst, „in dem immer mehr sich füllenden Protokolle unserer Thaten". Aus dieser aber erwächst „Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns selbst, mit dem, was wir sind", je nachdem Egoismus, Bosheit oder Mitleid vorgewaltet haben. „Nach demselben Maassstabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter wir ebenso empirisch, wie den eignen, nur nicht so genau kennen" (S. 260). Da ist also nach Schopenhauer's eigener Behauptung das „Gewissen" keinesweges mehr bloss das „Protokoll" unsers Innern, sondern der bleibende „Maassstab", nach dem wir eigene und fremde Handlungen „beurtheilen". Ist aber ein solcher Maassstab, ein solches Gesetz unseres Willens in unser Aller Bewusstsein überhaupt vorhanden, so wird es sich ankündigen und sein Urtheil geltend machen bei der ersten Handlung, wie bei der letzten; es bedarf daher, um „Gewissen" zu sein, um „Zufriedenheit" oder „Unzufriedenheit" zu spenden, gar nicht eines allmähligen „Protokollirens", gar keiner „vollständigen Kenntniss von uns selbst". Diese Behauptung über das „Gewissen" fällt daher zuvörderst als eine falsche oder unwesentliche in sich zusammen. Wenn sodann jedoch Schopenhauer selbst zugegeben hat, dass in unserm Bewusstsein ein ursprünglicher Maassstab zur Beurtheilung unsers Willens (sei es als bleibenden Charakters, sei es als einzelnen Wollens) sich finde: so müsste es seltsam und widersprechend erscheinen, wenn dieser „Maassstab" bloss zur Beurtheilung, auch wohl zum Verurtheilen des unwiderruflich Gewollten da sein sollte, ohne je einwirken zu können auf die Beschaffenheit des Willens vor der That, überhaupt auf seine Veränderung oder Ausbildung! Will Schopenhauer in diesem Punkte consequent sein, so muss auch er zu-

geben, dass jeder solche „Maassstab“ vielmehr die objective, innere Natur des Willens ausdrückt, dass das Gewissen nichts Anderes sei, als diese: — welche doch mächtig genug sein wird, um endlich auch der scheinbar eingeborenen Bosheit obzusiegen! Mit jenem einzigen Zugeständnisse hat Schopenhauer daher seine Lehre vom Charakter, ein Hauptfundament seiner Ethik, preisgegeben, oder um das Wünschenswerthere zu bezeichnen: — er hat damit einen Faden in der Hand behalten, um sich aus dem Eigensinne und aus den Halbwahrheiten seiner Theorie selbst wieder zurechtfinden zu können.

176.

Wir werfen noch einen Blick auf den weitern Fundamentalsatz seiner Theorie zurück: dass die „Gerechtigkeit“ nichts Anderes sei, als das nur negativ sich äussernde Gefühl des „Mitleids“, — der Trieb, Jemanden nicht wehe zu thun; desshalb sei sie durchaus secundär, während des Begriff des Unrechtes der eigentlich positive sei und vorausgehe (§. 174). Nichts ist oberflächlicher, als diese Behauptung. Zuvörderst ist klar, dass von Unrecht, als Vorangehendem, nur insofern die Rede sein kann (wobei Schopenhauer an den Naturstand der Gesellschaft und ihr bellum omnium contra omnes gedacht haben mag), wenn dieser Zustand an den ursprünglichen Rechtsbegriff gehalten und an ihm negirt wird: und so mag der Zustand des Unrechts factisch der vorausgehende sein; dennoch, so gewiss er als Unrecht, als Nichtseinsollendes, empfunden und beurtheilt wird, liegt ihm noch weit ursprünglicher der Begriff des Rechtes, wenn auch noch dunkel, zu Grunde. So hat Schopenhauer — das Schlimmste, was einem Philosophen begegnen kann — das Factischgegebene für das Ursprüngliche und darum Erste gehalten und Beides mit einander verwechselt.

Aber aus gleichem Grunde ist der Begriff der Gerechtigkeit in keinem Sinne als eine besondere Art von „Mitleid“ anzusehen. In allen Gestalten des Mitleids, wie des Wohlwollens, habe ich nur den Andern vor Augen: in allen Formen des Rechtsbewusstseins mich und ihn. Indem ich dem Andern Gerech-

igkeit erweise, fordre ich sie von ihm zugleich für mich selbst, und umgekehrt. Mitleid von Andern fordern kann ich nicht – und mag es oft noch weniger! So zeigt die gegebene Beschaffenheit beider Gefühle, dass der Ursprung und das Gebiet des Rechtsbegriffes ganz ein anderer sein müsse, als der des Mitleids (Wohlwollens); und hier hätte Schopenhauer wohlgethan, sich von Herbart belehren zu lassen, der beide Begriffsgebiete scharf von einander gesondert und in ihren Hauptverhältnissen richtig abgegränzt hat. Ebenso können wir in Allem, was wir selbst noch darüber zu sagen hätten, uns auf das berufen, was wir bei Gelegenheit der Herbart'schen Theorie ausgeführt (besonders §. 158—160).

177.

Dies führt uns endlich noch zur „metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens" (S. 263 ff.), wie Schopenhauer seine metaphysische Begründung jener Begriffe bezeichnet. Sie beruht ganz auf der Weltansicht, die er in seinem Werke: „die Welt als Wille und Vorstellung", dargelegt. Hier haben wir das Recht, von allem Allgemeinen derselben abzusehen und lediglich, wie auch Schopenhauer gethan, ihre ethischen Folgesätze in's Auge zu fassen, namentlich in Bezug auf die Frage, ob denn jene allgemeinen Principien eine so grosse Bestätigung erhalten durch die auf sie gegründete Ethik? Schopenhauer behauptet es: uns wird sich das Gegentheil ergeben.

Sein metaphysisches Princip ist abstracte All-Einslehre, behauptend als „Ding an sich" eine strenge, durchaus keine Unterschiede oder Mannigfaltigkeit in sich zulasssende Einheit; — wobei wir natürlich nicht gegen die Einheit, wohl aber gegen eine so leere, bloss abstracte Einheit Verwahrung einlegen, so gewiss wir erkennen, und von der ächten, vollständigen Speculation längst erkannt wissen, dass jenes hohle, unmannigfaltige Eins nicht einmal den rechten Begriff der Einheit enthält, vielweniger die wahre Idee der absoluten Einheit. Die Grundeigenschaft dieser Einheit nach Schopenhauer ist nun ein stetig wir-

kender Wille, welcher ursprünglich vor allem Bewusstsein thätig, aber in den „Intellect" eintretend, durch dessen Formen der Endlichkeit, der Zeit und des Raumes, den Schein einer Vielheit, also auch einer Mannigfaltigkeit von Ichen erhält, der durch die Philosophie eben wieder aufzuheben ist. Dem „Dinge an sich" nämlich ist der Raum und die Zeit fremd, mithin auch neben der Vielheit jedes Causalverhältniss. Daher sind die zahllosen Erscheinungen dieser Welt, ebenso das scheinbare Vorher und Nachher durch Causalverknüpfung nur das Eine, mit sich identische Wesen jenes Willens. Jede Vielheit gehört der Erscheinung an, d. h. den Bedingungen des beschränkten, auf organischen Functionen (des Hirnes) beruhenden Intellects.

So ist nun auch diejenige Auffassung, welche den Unterschied zwischen Ich und Nichtich, ebenso die Trennung der Iche begründet, eine bloss scheinbare, in der Wurzel lügenhafte und irrige. Die wahre metaphysische Erkenntniss lehrt: dass alle Iche Eins sind, eben jener Eine, mit sich identische Wille. So ist es auch die wahre Grundlage der Ethik, einzusehen, dass das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen, wiedererkennt. Die unmittelbar praktische Aufhebung jenes scheinbaren Unterschiedes zwischen den Ichen ist nun das „Mitleid". Es ist der reale Ausdruck jenes Philosophems, indem es auf natürliche Weise die Trennung der Individuen aufhebt, die in ihrem wahren Ansich gar nicht stattfindet, indem ihre Mannigfaltigkeit nur Schein, ihre Wahrheit das Eine mit sich identische Wesen ist. „Der Gerechte, Edelmüthige, Wohlthätige spricht durch die That nur dieselbe Erkenntniss aus, welche das Ergebniss des grössten Tiefsinns und der mühseligsten Forschungen des theoretischen Philosophen ist" (S. 273). —

Wir selbst haben gegen dies Resultat gar nichts einzuwenden; vielmehr bezeichnen wir es als den Theil und das wesentlichste Bestandstück einer tiefen, zugleich längst verloren gegangenen Wahrheit auch für die praktische Philosophie. So aber, wie dasselbe hier ausgeführt ist, halten wir es für mangelhaft und unfähig, auch nur die einfachste ethische Thatsache — eben jenes „Mitleid" — gründlich zu erklären, vielweniger zum

Fundamente einer ganzen Ethik zu dienen. So wenig, um metaphysisch das Weltproblem zu erklären, eine absolute Einheit genügt, welche nicht zugleich das Princip des Unterschiedes in sich trüge: ebenso ist für die Psychologie wie Ethik der Begriff einer Einheit der Iche unzureichend, welcher bloss eine abstracte Identität derselben behauptet: — beides aus dem gleichen Grunde, weil die Einheit, welche bloss unterschiedslose Identität wäre, selbst nur eine unwahre Abstraction, nichts Wirkliches ist. Wie aber dies auch sich verhalte, worüber die Verhandlung offenbar hierher nicht gehört:*) — an dieser Stelle liegt allein uns ob, noch bestimmter nachzuweisen, wie aus jener Identität der Iche auch nicht das „Mitleid“, der Fundamentalbegriff dieser Ethik, gründlich sich erklären lasse.

Woher denn zuvörderst die so universelle Erscheinung des Egoismus, das zähe Festhalten und die Liebe der Besonderheit bis zu den Eigenthümlichkeiten der Stämme und Nationalitäten hinauf, ja die Selbstaufopferung dafür, die also in die tiefste Natur des Menschen zurückgreift, — wenn die Individuation blosser „Schein“, etwas durchaus Unwahres wäre? Zwar gibt Schopenhauer selbst zu, dass für das Princip der Individuation „Fleisch und Blut Zeugniss ablegen“ (S. 273), dass in ihm „alle Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit“ ihren Grund habe; ja er kämpft sogar für die Universalität des Egoismus, für seine Steigerung zur „reinen Bosheit“ mit einem Nachdrucke, den wir der Uebertreibung beschuldigen müssen. Aber an ihm ist es, hier nicht in abschreckende Schilderungen oder in Ermahnungen zu verfallen, sondern zu erklären, wie aus einer so unbedingten Einheit der Iche eine so starre Sonderung, eine so hartnäckige Sprödigkeit des Individuellen erfolgen könne. Es wird ihm bei gründlich unbefangener Erwägung nichts übrig bleiben, als im Principe der Einheit auch einem Principe der wahren und eigentlichen Individuation Raum zu lassen.

So wenig daher es gelingt, von hier aus die Grunderscheinungen des nichtethischen Bewusstseins begreiflich zu machen,

*) Wir können darüber die Leser auf den „ersten Theil“ unserer speculativen Theologie verweisen.

ebenso bleibt auch die Thatsache des ethischen Bewusstseins, des „Mitleids" (Wohlwollens) völlig unerklärlich aus diesen Prämissen. Das natürliche Wohlwollen, die Liebe, mit der ich mich hingezogen fühle „zu meines Gleichen", will gar nicht sich selbst, „sein Ich noch einmal", wie Schopenhauer sagt, in diesem wiederfinden: Liebe ist niemals und in keinem Sinne nur erweiterter, vertiefterer Egoismus! Vielmehr im Gefühle meines Mangels, im Bewusstsein meiner Vereinzelung will ich mich ergänzen durch ein Anderes, aber Verwandtes, meines Geschlechts! So wird im Gegentheil durch das Wohlwollen, durch die Liebe das unmittelbare Zeugniss niedergelegt von der Wahrheit der Individuation, aber auch von dem Aufgehen derselben in der höhern Einheit eines sich ergänzenden Geistergeschlechtes. Dies ist das eigentliche „Mysterium des Mitleids und der Grossmuth", dessen praktische Bedeutung Schopenhauer gleichfalls verfehlt zu haben scheint: denn in der grossmüthigen Handlung, in der begeisterten Selbstaufopferung will ich nicht „mich noch einmal" retten oder erhalten; mich hab' ich vergessen in dem Drange dieses Gefühles: der Andere steht mir unbedingt höher; denn ich gebe mein Selbst unwillkürlich für ihn hin. Wenn nach einem tiefen Worte eines Alten erst der Enthusiasmus das ganze Wesen eines Menschen erkennen lehrt: so gilt dies auch von der ganzen Menschheit; und so ist zu sagen, dass der Egoismus, so universal er sein mag, dennoch nur oberflächlich unser Wesen durchdringt. In jedem Augenblick und auf die mannigfaltigste Weise negiren wir den Egoismus, opfern wir uns auf; unwillkürlich, aber nach dem tiefsten Bedürfnisse unsers Wesens; eben weil wir nicht dasselbe Ich im Andern, sondern ein anderes in Jedem suchen und finden. Woher endlich käme die Fülle geistigen Lebens in der Menschheit, wenn ein mit sich identischer Wille sich in allen Ichen nur auf dieselbe Weise setzte? Auch darum ist die abstracte Einheit nicht die rechte Lösung jenes Räthsels, sondern dessbalb kann der Grund der Dinge nur eine Einheit sein, in der wahrhafte Individualitäten vermittelt, durch Liebe verbunden sind. Dies ist die wahre „uralte" Lehre von der

Einheit, auf welche Schopenhauer sich beruft; diese hat Nichts gemein mit der abstract monistischen Theorie Schopenhauer's, welche aus der Thatsache der ethischen Gefühle und Strebungen gerade widerlegt, nicht bestätigt wird. Auch darin hätte ihm Herbart's Leitung Vortheil gebracht, der mit unbestechlicher Treue das Factum des ethischen Bewusstseins in seine letzten Elemente zerlegend, mit gleicher Besonnenheit bei ihnen stehen geblieben ist, ohne unzeitig oder rhapsodisch eine metaphysische Erklärung zu versuchen. —

Vielleicht haben wir den Vorwurf mancher Leser zu befahren, dass wir, nach der bisherigen Betrachtung der grossen Denker und ihrer ethischen Systeme, Schopenhauern und seinem fragmentarischen Versuche eine zu umständliche Kritik gewidmet hätten, da er in keiner Beziehung mit jenen in Eine Reihe treten könne. Wir meinen jedoch durch die ganze Stellung, welche wir ihm gegeben — im Anhange zu Schleiermacher und zu Herbart — seinen eigenthümlichen Werth nicht unrichtig bezeichnet zu haben. Sehen wir nämlich ab von der masslosen Ueberschätzung, die Schopenhauer, meist aus Unkenntniss fremder Leistungen, sich selbst angedeihen lässt, so zeigt sich in ihm jedenfalls ein kühnes Talent und ein treffender Blick für das Wahre und Bedeutende in den Erscheinungen. Er hat meist Recht in dem, was er positiv behauptet; seine Schuld ist nur, dass er nicht auch die andern Seiten sieht und dass er mit dem Eigensinne eines starken Charakters in der Ausschliesslichkeit weniger Sätze sich versteint hat. Dabei trägt auch seine Darstellung durchweg dies Gepräge kräftiger, ungebrochener Individualität: sie schöpft überall aus dem Borne selbsterlebter Ueberzeugung und eigenthümlichen Urtheils. Mag Beides auch sich als lückenhaft erweisen, so steht ihr doch eine Frische des Lebens zur Seite, deren unsere philosophische Bildung gar sehr bedarf in ihrem nur vermittelten, im Umkreise überlieferter Begriffe sich abgränzenden Philosophiren. Und so glauben wir gerechtfertigt zu sein, dass wir dieser bedeutenden Erscheinung eine mehr als bloss oberflächliche Betrachtung gewidmet haben.

VIII.

Die theologische Richtung der Staatslehre und die historische Rechtsschule.

178.

Im Vorhergehenden boten sich unserer Betrachtung ganze ethische Systeme, welche, gegründet auf eine umfassende metaphysische Weltansicht, den Staat und das Recht aus jenem allgemeinen philosophischen Zusammenhange begriffen. Anders ist es bei den hier zu betrachtenden Lehren: sie machen keinen Anspruch auf eine so umfassende Begründung des Ethischen, und wenn ihnen auch eine allgemeinere Lebensansicht im Hintergrunde liegt, so will diese doch gerade nicht in der Form des Systemes sich geben; sie beruht auf positiver Tradition oder sie hat sich gebildet auf dem Grunde historischer Studien und einer bestimmten Geschichtsauffassung.

Demgemäss muss auch unsere Beurtheilung eine andere werden. Es wäre unbillig einen Maassstab hier anzulegen, der ausdrücklich versagt ist. Nicht ob ein gewisses höchstes Princip mit Klarheit ergriffen, mit Consequenz verfolgt sei, ist hier die Frage, sondern ob das Einzelne geistreich erfasst, die begränzte Aufgabe richtig erledigt sei. Die wahre Bestimmung der philosophischen Kritik muss hier sein, den fehlenden höchsten Begriff, das vielleicht dunkel gesuchte oder nur in einzelner Gestalt hervortretende Allgemeinprincip zum Bewusstsein zu bringen und klar auszusprechen.

Ebenso haben die hier zu behandelnden Lehren, bei grösser Verschiedenheit im Einzelnen, dennoch im Principe sehr viel Verwandtes und Uebereinstimmendes. Die Kritik wird daher innerhalb der Mannigfaltigkeit verwandter Erscheinungen diejenige aufzusuchen haben, in der eine gewisse Richtung am Klarsten und Entschiedensten ausgesprochen ist. So genügt es hier, den reichhaltigen Stoff in grössere Gruppen zu theilen, und mit kürzerer Erwähnung der Uebrigen am hervorragendsten Vertreter die ganze Ansicht zu charakterisiren.

Der Grundgedanke, der Anfangs in einzelnen Regungen, allmählig dann immer bewusster und entschiedener in allen jenen verschiedenen Bestrebungen sich geltend machte, kann in seiner Gemeinsamkeit am Ersten begriffen werden, wenn wir ihn an seinem Gegensatze, dem Principe des Natur- oder Vernunftrechts, sich unterscheiden lassen. Und merkwürdig ist es, aber tiefgegründet im Gesetze der geistigen Entwicklung, dass sobald die Idee eines reinen Naturrechts hervortrat, auch die Gegenseite sich entwickelte und eine bewusstlos ergänzende Opposition bildete; dass endlich, als die rationalistische Richtung in Kant und Fichte ihren stärksten und bewusstesten Ausdruck gewann, auch der Gegensatz mit ganzer Entschiedenheit in der historischen Rechtsschule fast gleichzeitig sich ausbildete. Ebenso in der frühern Zeit: als mit H. Grotius die rationalistische Richtung begann und in Puffendorf, Thomasius, Gundling, Wolff sich fortsetzte, war es sogleich Heinrich Cocceii, welcher ihr entgegentrat, indem er den Ursprung des Rechtes und seine letzte Sanction im göttlichen Willen, nicht in menschlicher Uebereinkunft fand.*) Später waren es nament-

*) H. Cocceius de principio juris naturalis unico, vero et adaequato disputatio a. 1699, abgedruckt in dessen Exercitationum curiosarum Vol. II. Lemgov. 1722, S. 353 ff. und Desselben positiones pauculae et generalissimae, explicationi juris gentium et praelectionibus Grotianis praemissae; ed. II. 1719. (Beide Werke im Auszug bei Schmauss Naturrecht S. 297—302, welcher auch die übrigen minder bekannten Naturrechtslehrer dieser Richtung namhaft macht.) Unter den Spätern ist es besonders der Gegner des Wolffschen Naturrechts, Anselm Desing, der in seinem Buche: Juris naturae

lich die Gegner der Wolff'schen Moral und Rechtstheorie, Buddeus und Crusius, welche den positiven Standpunkt vertraten. Jener stellt ausdrücklich in Abrede, dass ohne Gott als Gesetzgeber vorauszusetzen, ein Naturrecht möglich sei; der Grund jedes Naturrechts werde durch den Atheismus aufgehoben. Gesetzgeber sei Gott aber insofern, als er der Vernunft des Menschen Gebote über sein Thun und Lassen eingegeben, welche ihm zur höchsten Norm dienen, nachdem durch den Fall seine ursprünglich gute, des Gebotes nicht bedürfende Natur entartet sei. Weit positiver oder theologischer stellt sich dies Verhältniss bei Crusius: ihm ist Gott, unter dem abstracten Begriffe der Freiheit gedacht, freier, d. h. willkürlicher Gesetzgeber in der Natur und für den Menschen. So kann dieser sich nur an die positiven Gebote halten, welche in der geoffenbarten Religion für sein Thun und Lassen niedergelegt sind; die Vernunft hat sich unterwerfend sie nur anzuerkennen. In diesem gemeinsamen Positivismus zeigen sich daher schon Gegensätze, die wir im Folgenden noch ausgebildeter werden hervortreten sehen.*) Endlich begann auch im Naturrecht eine mittlere Ansicht sich zu bilden. Das Recht der Natur, wie J. Chr. Claproth, noch entschiedener J. J. Schmauss lehrte, besteht in nichts Anderem, als in der Lehre von den dem Menschen eingepflanzten und mit seinem Leben zugleich sich entwickelnden Neigungen oder natürlichen Instincten. Die Menschen bedürfen keine andere Norm für ihre Handlungen, als nur ihrem Instincte zu folgen, welcher, da der Mensch ausserdem die Vernunft in weit höherm Grade als andere Creaturen empfangen hat, sich durch eben diese Vernunft sicher wird erkennen lassen.**)

---

larva detracta compluribus libris, sub titulo juris naturae prodeuntibus, ut Pufendorfianis, Heineccianis, Wolffianis etc. 1753 (Auszug bei Schmauss a. a. O. S. 357 — 370) das rationalistische Naturrecht mit theologischen Waffen bekämpfte.

*) Wegen Buddeus' Lehren ist J. G. Buhle Geschichte der neuern Philosophie Bd. IV. S. 679 ff., in Betreff von Crusius dasselbe Werk Bd. V. S. 32 zu vergleichen.

**) Joh. Christ. Claproth's Grundriss des Rechts der Natur; Göttin-

179.

Wir kommen zu den Lehren der theologischen Richtung in der Staatslehre und der historischen Rechtsschule, wie die neuere Zeit sie ausgebildet hat. Ihre übereinstimmende Grundansicht lässt sich in den Satz zusammenfassen, mit welchem besonders der Rousseau'schen Lehre entgegengetreten werden sollte: der Staat, das Recht, die Sitte ist nicht das Werk bloss menschlicher Vernunft oder absichtlicher Uebereinkunft, sondern Recht und Sitte entspringen aus einer unwillkürlichen, über jedes nenschliche Belieben hinausliegenden Quelle (man könnte wohl labei an Schmaussens „Instinct" erinnert werden): sie sind göttichen Ursprungs. Es gibt daher überhaupt kein durch losses Denken zu findendes Naturrecht, sondern alles Recht at immer einen historischen, positiven Bestandtheil, etwas eigenthümlich Traditionelles, welches auf reine Vernunft zurückuführen unmöglich ist. Ebenso ist seine Autorität eine unwillürliche und freibewusste zugleich: es herrschen Recht und Sitte als ordnende Mächte zufolge eines tief empfundenen Triees und unaufhörlich sich ankündigenden Bedürfnisses im Bewusstsein Aller. Wie sie aber im Einzelnen sich gestalten, was estimmtes Recht und Sitte ist im bestimmten Volke, das st etwas Unwillkürliches, Unbegreifliches; und es findet seine anction eben dadurch, dass es über die bewusste Willkür der inzelnen hinausliegt, dass Jeder im eigenen Bewusstsein sich einer Autorität gefangen gibt. Dies ist die objective Heiligeit des Rechts.

Wird darum seine höchste Quelle im ewigen Ursprunge aler Dinge, in Gott selber, erkannt: so ergibt sich sogleich damit er doppelte Ausdruck, den jene Grundanschauung gewinnen ann. Es ist entweder die eigentlich theologische oder glauige Ansicht: in den gegebenen Gesetzen, in der herr-

---

n 1749, bei Buhle a. a. O. Bd. V. S. 42. Joh. Jacob Schmauss neues stem des Rechts der Natur; Göttingen 1754. §. IV. S. 527. Vgl. §. VI. 533.

schenden Obrigkeit ist der Wille Gottes anzuerkennen. Jede Herrschaft hat göttliche Autorität; denn sie vertritt in irgend einer Gestalt das göttliche Gebot des Gehorsams und erinnert an die christliche Pflicht der Demuth und Unterwerfung. Es ist die ganz praktische, zunächst unwissenschaftliche und so zu sagen fatalistische Auffassungsweise. Aber sie hat zu allen Zeiten auf gewissen Bildungsstufen Geltung und Berechtigung anzusprechen.

Oder wird, rein wissenschaftlich, nicht auf das Factum, sondern auf die historische Entstehung und innere Genesis des Rechts und der Sitte geachtet: so muss bei einer vergleichenden Geschichte der verschiedenen Rechtsauffassungen ihre Vielgestaltigkeit und dennoch ihre Consequenz und innere Uebereinstimmung mit sich selber in's Auge fallen. Die Gesetzgebung eines Volkes erscheint nicht überhaupt nur als der unwillkürliche Abdruck seiner ethischen Gesammtansicht des Lebens, sondern auch in ihren einzelnen Bestimmungen ist sie keineswegs ein Zufälliges oder das Werk einzelner Willkür: sie ist aus dem ganzen Geiste des Volkes gewebt und nur aus seiner Geschichte verständlich. Die historische Rechtsansicht bildet sich daraus, welche nicht aus dem Begriffe, sondern aus geschichtlichen Forschungen den Sinn und den Werth der Rechtsbestimmungen sich enträthselt.

Ebenso leuchtet ein, wie beide Ansichten nicht bloss in ihrem tiefsten Ursprunge, sondern auch in vielen Aussenenden und Einzelresultaten sich berühren müssen. Beide haben nicht nur dieselben Gegner, alle diejenigen, welche der Staat durch freie, vom Historischen abgelöste Entwürfe „ideokratisch" entwickeln zu können vermeinen, — sondern auch denselben Maassstab zur Beurtheilung des Gegebenen. Die Bewahrung des Vorhandenen, so lange es sich noch irgend in Geltung behaupten kann, die Vorliebe für das Historische, eben weil es so lange gegolten, kurz die conservative Gesinnung ist die beiden gemeinsame vorherrschende Denkweise.

Erheben wir uns endlich, wie die philosophische Kritik es soll, zum innern Grunde und zur höchsten Prämisse, welche

jenen beiden Auffassungen zu Grunde liegt, woraus sie auch den eigentlichen Maassstab ihrer Berechtigung schöpfen: so kann uns die grosse Bedeutung derselben nicht entgehen. Es ist eine der wesentlichsten und zugleich versöhnendsten Betrachtungen, dass dasjenige, was da schlechthin sein soll zufolge einer allgemeinen Vernunftnothwendigkeit, wie das Recht und die Sitte, eben darum auch zu jeder Zeit auf bestimmte Weise sich geltend gemacht haben müsse. Ist die Idee der Gerechtigkeit eine ewige, tief im Wesen der menschlichen Vernunft gegründete (der göttliche Ursprung derselben ist dafür nur ein anderer Ausdruck): so kann sie sich niemals unbezeugt gelassen haben in seinem Bewusstsein. Sie ist das unwillkürlich Ordnende und unbezwingbar Waltende in der Geschichte, dem gegenüber jeder widerstreitende Einzelwille vergehen muss. Die Wissenschaft des Rechts hat daher niemals bloss die reine Idee zu untersuchen, die lediglich abstract und in dieser Abstraction unwirklich ist, sondern auch den Moment ihrer Wirklichkeit mitzuergreifen, die immer neue und besondere Form, die sie sich in ihrer historischen Verwickelung gibt. Und so ist jener Grundgedanke der historischen Schule selbst eine Bereicherung der philosophischen Idee, der erst vollständige Begriff ihrer Wirklichkeit, den Moment ihrer Objectivität der bloss subjectiven Fassung derselben hinzufügend. Wir haben gesehen, wie schon Hegel und Schleiermacher den allgemeinen Gedanken davon Kants subjectivem Apriorismus entgegenhielten; ebenso die bestimmte Begränzung, bis zu welcher sie selber ihm Ausführung gaben. Weiter unten ist zu zeigen, welche Erweiterung ihm von der historischen Schule zu Theil geworden ist.

I. Die theologische Richtung der Staatslehre.

180.

Dieselbe umfasst gar viele untergeordnete Standpunkte und Richtungen. Am Ausgesprochensten und Dauerndsten zeigt sie sich in der eigentlich kirchlichen Ansicht vom Ursprunge der Obrigkeit und des Rechtes, wie sie im Mittelalter seit Thomas von Aquino sich ausgebildet und auch von den Re-

formatoren aufgenommen und in ihrer Kirche bei Geltung geblieben ist.

Theoretisch ist nach ihr das Naturrecht nur ein Ausfluss der theologischen Moral in ihrer Anwendung auf die bürgerlichen Verhältnisse, und es beruht, wie diese, auf den Aussprüchen des Alten Testaments (namentlich des Decalogus) und des Evangeliums. Zwar wurde nicht geleugnet, dass es eine lex naturae gebe, welche dem menschlichen Bewusstsein ursprünglich von Gott eingepflanzt sei; aber man stellte sie keinesweges jenen positiven Geboten gegenüber, als eine eigenthümliche Quelle von Erkenntnissen, sondern der Vernunft (ratio) blieb auch in dieser Beziehung nur übrig, die „Offenbarung" (revelatio) anzuerkennen und zu bestätigen.*) Praktisch ist Gott der höchste Gesetzgeber und von ihm fliesst auch alle weltliche Herrscher- und Strafgewalt aus: der Herrscher trägt sie als Lehen von Gott, und in der Salbung übt die Kirche diese Belehnung aus. So wurde das Römische Kaiserthum eine der Kirche ergänzend zur Seite tretende, von ihr geschützte und hinwiederum sie schützende, aber nur unter ihrer Autorität berechtigte Obergewalt über den Erdkreis; so betrachtete es sich selbst in der ersten Zeit, und die spätern Kämpfe gegen die Suprematie des Papstthums waren nur die in den ersten dunkeln Regungen des Bewusstseins sich ankündigenden Aeusserungen der Rechtsidee, welche ein selbstständiges Dasein im Staate sich zu erkämpfen anfing und diesen Kampf fortgesetzt hat bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte innerhalb der verschiedenen Staatsformen selbst.

---

*) So bei Thomas von Aquino (vgl. Schmauss a. a. O. S. 101), bei Gratian in der Einleitung zum canonischen Rechte: „ius naturale est, quod in lege (Mosaica) et in evangelio continetur" etc. (Schmauss, S. 155), bis herab auf den schon früher angeführten Dominicaner A. Desing (Schmauss, S. 357). So nicht minder Melanchthon in seiner Epitome philosophiae moralis, Strassburg 1538, worin er zwar die Philosophie und das Evangelium unterscheidet, jene aber nur in das Verhältniss der Auslegerin zu diesem stellt. „Philosophia moralis est pars legis divinae seu dacalogi, quatenus eam ratio perciidet. Nam etsi lex divina impressa est naturae hominis, tamen in hac imbecillitate non satis perspicit ea, quae praecipit lex de spiritualibus motibus erga Deum" etc. (Schmauss, S. 173. 174).

Jene Ansicht enthält nun nichts eigenthümlich Philosophisches, oder wenn ihr auch ein tiefer und ächt ethischer Gedanke zu Grunde liegt, dass nämlich die Rechtsidee für sich selbst keineswegs von absolutem Charakter sei, dass sie ihre ganze Bedeutung und höhere Weihe nur in den Ideen der ergänzenden Gemeinschaft und der Gottinnigkeit finden könne: so war jener Gedanke hier doch noch mit so mannigfach verdunkelnden Hüllen umgeben, dass er unmöglich schon daraus mit Klarheit hätte gewonnen werden können. Vielmehr trat hier nur der Gegensatz zwischen der Autorität eines Historischen und einer mehr und mehr bewusst werdende Macht der Vernunft hervor; und die Vernunft, statt sich versöhnt mit jener Ansicht zu wissen, was erst auf dem höchsten Gipfel ihrer Ausbildung, in der Wissenschaft der gegenwärtigen Zeit, zu erwarten ist, konnte nur polemisch, prüfend, verneinend sich zu ihr verhalten. Andrerseits bedient sich die historische Macht rechtfertigender Gründe, sucht den Schutz der Vernunft und Philosophie überhaupt erst dann, wenn sie muss, wenn ihre äussere Gewalt schon gebrochen ist. So sehen wir es auch hier. Da sie, vermöge ihres Charakters einer aus Ueberlieferung geheiligten Autorität, weit weniger Vernunftgründe für sich nöthig hat, als gegen die widerstrebende Ansicht, so wird sie vornehmlich polemischen Charakter annehmen. Und so tritt sie in der That hervor, im Politischen gegen jede Gestalt der Revolution und Demokratie, im Kirchlichen, wenn sie consequent sein will, gegen die Reformation, als den eigentlichen Anfang des Revolutionären, weil mit dem Sturze der göttlichen Autorität der sichtbaren Kirche auch die erste Stütze gewichen war, auf der alle geglaubte Autorität gesichert ruhte. Daher ist es gründlich gedacht und insofern anerkennenswerth, dass diejenigen, welche protestantischer Seits mit aller Entschiedenheit jenem Principe huldigten, auch zur katholischen Kirche zurücktraten, wie Karl Ludwig von Haller, Adam Müller, Friedrich Schlegel u. A., während der Letztere, überhaupt der bewussteste Vertreter jenes Princips, ausdrücklich es aussprach, dass mit der kirchlichen Reformation auch der erste Schritt zur politischen Umwälzung geschehen sei.

Die innere Entwicklung dieses Standpunkts kann nur darin bestehen, — wodurch derselbe zugleich über seine anfänglichen Schranken hinausgreift, — dass jene Lehre immer mehr von dem bloss Traditionellen, starr Historischen sich befreit und der innern organisirenden Ideen bewusst wird, welche in jener Hülle liegen und allerdings im Stande sind, in den Wiederherstellungsprocess des Staates und der Gesellschaft mächtig und bedeutungsvoll einzugreifen. Indem wir nämlich die Hauptvertreter dieser Ansicht an uns vorübergehen lassen, wird sich zeigen, dass in ihnen jene Entwicklung noch nicht abgelaufen sei, dass ihr noch eine höhere Entwicklung bevorstehe. Davon wird zunächst wieder bei Fr. J. Stahl (§. 202—212) die Rede sein. —

181.

Karl Ludwig von Haller*) bildet nach unserm Urtheil in dieser Reihenfolge den untersten oder den Ausgangspunkt, nicht sowohl, weil er die Rechts- und Staatsidee am Niedersten gefasst habe, indem er allen Staatsverhältnissen den bloss privatrechtlichen Charakter aufdrückte,**) — es wird sich zeigen, dass das πρῶτον ψεῦδος tiefer liegt — als weil bei ihm der Begriff der göttlichen Autorität des Rechtes und der göttliche Ursprung des Staates am Meisten den Charakter eines vernunftlosen Fatums, kurz einer fatalistischen Gottesauffassung

*) Geb. 1768. — Seine hierher einschlagenden Schriften sind: „Ueber das Naturgesetz, dass der Mächtigere herrsche" 1807. „Handbuch der allgemeinen Staatenkunde, des darauf gegründeten Staatsrechts und der allgemeinen Staatsklugheit nach den Gesetzen der Natur" 1808, in welcher Schrift schon seine ganze Theorie vorgetragen wird; endlich das Hauptwerk: „Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt", VI Bde. 1. Aufl. 1816 ff. 2. vermehrte und verbesserte Auflage, Winterthur 1820—1834. Andere kleinere Schriften nennt er selbst in seiner Vorrede zum ersten Bande der „Restauration" S. XXXIV, in welcher er zugleich seine Bildungsgeschichte erzählt.

**) Von dieser Seite hat die Hallersche Lehre Stahl sehr scharf und eindringlich charakterisirt in seiner „Geschichte der Rechtsphilosophie" 1847, S. 553—561.

behalten hat. Die göttliche Autorität, auf welcher Haller alle Herrschaft stützt, ist eigentlich nur die unbegreifliche Macht eines Stärkern, das blosse Factum eines Gewaltbesitzes, dem man eben als einer höhern Schickung sich zu unterwerfen hat; daher auch die Lehre ganz consequent auf eine permanente Anarchie und Ataxie im Staate hinausläuft, wo jede Gewalt, so weit sie sich geltend machen kann, auch berechtigt ist; wesshalb das höchste Princip dieser Lehre mit dem Spinozismus zusammenfällt. Unter den Schriftstellern der Contrerevolution ist Haller daher der gewaltsamste, radicalste; und was den historischen Beleg für seine Ansichten betrifft, so zeigt sich in ihnen eigentlich nur das missverstandene caput mortuum der schon im Verfall begriffenen staatlichen Erscheinungen des Mittelalters.

Dennoch ist eben darum der Gedankengehalt seiner „Restauration der Staatswissenschaft" zur Beurtheilung vergangener Zustände und zur Kritik der Revolutionen nicht gering anzuschlagen: auch imponirt seine Lehre durch eine gewisse populäre Folgerichtigkeit und derbe Kühnheit, die vor keiner ihrer Consequenzen erschrickt, sondern sie mit dreister Zuversicht ausspricht. Endlich zeigt er grossen Scharfsinn für die praktischen Gebrechen und Widersprüche seiner Gegner; und ohne Zweifel haben die eilf ersten Capitel seines ersten Theiles, besonders die Kritik und Geschichte der französischen Revolution, den meisten Eindruck gemacht, um seiner nachherigen antirevolutionären Theorie Eingang zu verschaffen. Was er hauptsächlich bekämpft, ist die Vorstellung eines dem gesellschaftlichen Leben vorausgegangenen Naturstandes des Menschengeschlechts, und der Wahn, dass erst durch eine künstliche Uebereinkunft und als Werk menschlichen Beliebens Staat, Gesellschaft und Gesetze entstanden seien. Wenn es irgendwo in Deutschland nöthig war, eine so crasse Missdeutung der Lehre von der Vernünftigkeit des Rechtes zu bekämpfen, so wollen wir Haller'n dies Verdienst zugestehen!

Was er nun an deren Stelle setzt, ist kürzlich Folgendes.

Der Stand der Natur hat niemals aufgehört; er ist die ewige, unveränderliche Ordnung Gottes; in ihm

leben, weben und sind wir, und die Menschen würden sich vergeblich bemühen, aus demselben herauszutreten. Dieser zeigt aber schon ursprünglich und in allen gesellschaftlichen Lagen das Verhältniss von Obern und Untergebenen, Freiheit und Dienstbarkeit, Herrschaft und Abhängigkeit. Ja so wie der Mensch durch seine Geburt in's Leben tritt, bringt ihn dies sogleich unter eine gewisse Abhängigkeit, und sein fortdauerndes Leben besteht nur darin, diese Abhängigkeitsverhältnisse zu wechseln, durch welches Mittel jedoch die „Natur" der Befriedigung seiner Bedürfnisse und der Entwicklung seiner Anlagen Genüge leistet. Damit nun aber jene Verbindungen überhaupt bestehen können, schaffet dieselbe Natur Herrschaft und Abhängigkeit, Freiheit und Dienstbarkeit, d. h. „sie macht die einen Menschen abhängig, die andern unabhängig, die einen dienstbar, die andern frei"; und nach diesen ursprünglichen Unterschiede sind jedem Einzelnen seine Pflichten zugemessen, indem auch der Freie und Herrschende gerade durch die Pflichten dieser Stellung gebunden wird und in gewissenhafter Ausübung derselben das allgemeine Wohl fördert. Dafür hat nun die Natur durch ein weises Gesetz gesorgt, welches „in seiner reinen ungetrübten Erhabenheit darzustellen, seine allgemeine Herrschaft zu beweisen, es zur Belehrung der Schwachen von dem Missbrauche der Gewalt zu unterscheiden und endlich seine göttliche Weisheit und Wohlthätigkeit den Gelehrten wie Ungelehrten einleuchtend zu machen", Haller für seinen Beruf erklärt. Dies Naturgesetz besteht darin: dass der Ueberlegene auch dazu getrieben werde zu herrschen, und der Bedürftige sich seiner Herrschaft zu unterwerfen: Ueberlegenheit ist Grund aller Herrschaft, Bedürftigkeit Grund aller Dienstbarkeit. Dazu kommt noch der natürliche Instinct, dass „Ueberlegenheit das Gemüth veredelt", wie umgekehrt Bedürftigkeit die Neigung erzeugt, „der Leitung des Mächtigern gern zu folgen".*)

Jeder sieht ohne Mühe, dass Hallern bei diesem vermeintlichen Naturgesetze die Idee der ergänzenden Gemeinschaft in ei-

*) „Restauration der Staatswissenschaft", Bd. I. Cap. 12 – 13. S. 340 – 384.

ner besondern Gestalt dunkel vorschwebte. In der That, durch ursprüngliches Wohlwollen getrieben, ergänzt Jeder in dem, worin er „überlegen" ist, den Andern; umgekehrt durch den Trieb der Vervollkommnung nimmt der Andere die ihm bedürftige Ergänzung in sich auf. Aber darin ist weder das Verhältniss der Herrschaft und Dienstbarkeit als ein ursprüngliches mitenthalten, — welches ein Rechtsverhältniss ist, wenn es zugleich auch, wie alle Rechtsverhältnisse, aus dem Gesichtspunkte der ergänzenden Gemeinschaft (des Wohlwollens) betrachtet werden kann und soll, — noch viel weniger folgt daraus, dass Dienstbarkeit und Herrschaft ursprünglich an gewisse Individuen vertheilt und gleichsam der unaustilgbare Charakter des Einen oder des Andern seien, durch welche Behauptung Haller, hätte er sich selbst verstanden, eigentlich die Rechtmässigkeit indischer Kastenverhältnisse behaupten müsste. Und darin erkennen wir den Hauptirrthum, das *πρῶτον ψεῦδος* der Hallerschen Lehre, zugleich aber auch den Grund, warum sie ihn, wie so viele Andere, mit dem Scheine natürlicher Wahrheit, und humaner Auffassung zugleich, bestechen konnte. Von einer frommen und achtungswerthen Begeisterung getragen, versetzt Haller den Staat sogleich auf die Höhe der Ideen des Wohlwollens und der Gottinnigkeit, ohne zu bedenken, dass derselbe nur unter Voraussetzung gesetzlicher Freiheit und innerhalb festgegründeter Rechtsschranken dauernd zu jener Höhe gelangen könne. Dann aber senkt er ihn wieder tief unter die Rechtsidee hinab, indem er, zufolge eines unbegreiflichen Fatums, den Unterschied von Freien und Dienstbaren, von Herrschenden und Gehorchenden, für einen absoluten erklärt und alles Recht der Staatsgewalt auf ihn gründet. Da Haller von einem ursprünglichen Rechte nichts weiss, sondern nur von factischen Rechten: so ist ihm ausdrücklich auch der Sclavenstand etwas factisch Berechtigtes. Er bemüht sich vielmehr umständlich, ihn als etwas Erträgliches hinzustellen, während ihm dagegen die „moderne Sclaverei" der Auswanderungsverbote, der Conscription u. s. w., überhaupt das Unterworfensein unter die allgemeinen Gesetze eines „Vernunft-

staates", eines Gedankenwesens, „das zwar nicht existirt, in dessen Namen dann aber doch wirkliche Menschen handeln, aus welchem alle Liebe verbannt ist, und dessen Willen nichts erweichen kann", — ungleich abscheulicher dünkt.*)

182.

Zu jenem Hauptsatze gesellt sich nun noch ein zweiter. Die solchergestalt durch Ueberlegenheit irgend einer Art erlangte Herrschaft besitzt der Inhaber als sein Recht und zu seinen Zwecken, und sie gehört ihm und seinen Erben nunmehr als ein unantastbares Privateigenthum. Die Staaten sind daher Herrschaften, wie die Herrschaft eines Gutsbesitzers: alle Staatsangelegenheiten sind eigentlich Privatangelegenheiten des Fürsten, die Staatsbeamten seine Diener, und bloss ihm verpflichtet, keineswegs den Gesetzen des Landes. Ebenso sind die Steuern seine Einkünfte, der Krieg seine Fehde, die er auch durch persönlichen Zweikampf ausmachen könnte. Ueberhaupt wird von Haller ganz consequent für verwerflich erklärt, Privatfehde und und Zweikampf zu verbieten, da es ein allgemeines Recht überhaupt nicht gibt. Jede untergeordnete Gewalt kann daher überhaupt durch irgend eine höhere in Zaum gehalten werden; die höchste, die des Fürsten, kann es nicht. Sie kann sich selber nur durch Moralität und Religiosität zügeln; daher die absolute Nothwendigkeit allgemeiner religiöser Gesinnungen.**)

Dem gegenüber bleibt nun auch den „Unterthanen" Alles zu Recht, soweit sie factisch ihre Macht ausdehnen können. Sie haben an sich keine Pflicht Steuern zu zahlen, die ja keinem öffentlichen Zwecke dienen, sie brauchen an sich nicht Kriegsdienste zu leisten; sie können überhaupt sich jeder Belastung ihrer persönlichen Freiheit oder ihres Vermögens entziehen, falls es ihnen gelingt; denn es ist eigentlich nur die höhere Gewalt des Fürsten gewesen, welche ihnen sein Recht aufgezwungen

*) „Restauration" Bd. III. S. 208 — 229.

**) „Restauration" Bd. I. Cap. 16—19. S. 446 ff. 467 ff. 473. 482—493. Vgl. Cap. 15. S. 434 ff. 439 ff.

hat. Verletzt daher der Fürst ihre Rechte, so ist ihnen nicht nur das Recht der Auswanderung, sondern auch des bewaffneten Widerstandes, als „erlaubter Selbsthülfe" zuzugestehen, wie denn überhaupt Keiner gezwungen werden kann, sein Recht vor dem öffentlichen Richter zu suchen, sondern er es durch Selbsthülfe sich verschaffen darf. So bleibt die „Nothwehr" der Unterthanen gegen die fürstlichen Bedrückungen erlaubt; aber sie ist in den gewöhnlichen Fällen schwer auszuführen und daher nicht „klug", weil sie nur grössere Uebel nach sich zieht. Und so wird als letztes und sicherstes Mittel „Vertrauen auf göttliche Hülfe" empfohlen, d. h. „theils auf die Kraft der Natur, welche sich fortdauerndem Unrecht widersetzt, theils auf die Unzerstörbarkeit des Pflichtgesetzes und die natürlichen Strafen seiner Verletzung".*)

Nach diesen Darlegungen zeigt sich, dass wir Haller's Lehre kaum unrecht gethan, wenn wir ihr Resultat als die Permanenz der Anarchie und Anomie erklärt haben, indem sie gerade das als das Wesen des Staates setzt, zu dessen Abhülfe der Staat und seine Verfassung eingeführt ist, die stete Reibung nämlich zwischen vermeintlich unbedingten Privatrechten des Herrschers und der Unterthanen. Und nur das kann uns wundern, wie eine Theorie selbst unter Fürsten Anhänger gewinnen konnte, welche aus Consequenz das Recht einer „Nothwehr der Unterthanen" nur unklug finden kann wegen seiner Unausführbarkeit, was zahlreiche Beispiele der Geschichte fürwahr anders lehren! Wenn es auch historische Epochen gegeben hat, welche jener Theorie entsprechen mögen, in Deutschland das Interregnum und die letzten Ausgangspunkte des Mittelalters, in Italien der jahrhundertelange Kampf kleiner Staaten unter einander und in sich durch innere Parteiungen: so tragen dennoch jene Zeiten so sehr das Gepräge des Zerfalls älterer, gesund organischer Staatseinrichtungen an sich, dass auch vom Standpunkte historischer Beurtheilung die Theorie sich selbst richtet.

---

*) A. a. O. Bd. I. Cap. 15. S. 410—429. Bd. II. Cap. 40—41. S. 417—425. 442 ff. 448. 450— 461. 467 ff.

Eingetheilt wird die Verfassung der Staaten nach den verschiedenen factischen Entstehungsgründen der Oberherrschaft. Die einzig wahre Eintheilung ist die in Fürstenthümer, wo ein Einzelner die Gewalt erlangt hat, und Republiken, welche aus einen Societätsvertrage entstanden sind. Ueberflüssig ist die Frage: welche Verfassung, die monarchische oder die republikanische, die bessere sei? Sie geht hervor aus der falschen Vorstellung, dass das Volk seine Gewalt einem Andern unter Bedingungen übertragen habe, die es auch zurücknehmen könne. Nach den wahren Grundsätzen ist sie ganz müssig oder wird zur leeren Spitzfindigkeit, indem sie nur factisch entschieden werden kann, somit für die Untergebenen ohne alle praktische Brauchbarkeit bleibt. Die Frage lässt sich nur thatsächlich lösen: die für das Wohl der Unterthanen bestverwaltete Regierung ist auch die beste, d. h. „diejenige, welche die Gesetze der Gerechtigkeit und des Wohlwollens am Gewissenhaftesten beobachtet“.*) In Letzterem wäre ein grosses Wort ausgesprochen worden, wenn sich nur erkennen liesse, durch welche vernunftgemässen Staatsformen Haller diesem Ziele wenigstens annähernd Genüge thun will, statt sich dem fatalistischen Troste zu überlassen, dass auch in der schlimmsten Lage die innerlich sittliche Natur des Menschen einen Ausweg zum Bessern finde, und diesen Trost als die wahre Lösung des Problemes sich einzureden! —

183.

Die Fürstenthümer ihrerseits sind je nach ihrem Ursprunge dreifacher Art: erb- und grundherrliche oder Patrimonialstaaten, die aus dem privatrechtlichen Verhältnisse eines Haus- und Grundherrn zu seinen Dienern, Leuten und andern Hörigen hervorgehen. Militärische, die auf dem Verhältniss eines Anführers zu seinen Begleitern und Getreuen beruhen, „Generalate“; endlich geistliche, denen das Verhältniss eines Lehrers oder geistigen Oberhauptes zu seinen Jüngern und Gläubigen zu Grunde liegt (Hierarchien, Theokratien). Alle

*) „Restauration“ Bd. I. Cap. 20—21. S. 494. 503—508.

Oberherrschaft kann sich nämlich nur auf die Ueberlegenheit an Eigenthum, oder an Tapferkeit, oder an Geist und Erleuchtung gründen. — Die beiden letztern Gattungen kommen jedoch in weiterer Ausbildung auf die erstere zurück, weil die militärische und geistliche Macht doch sich am Ende nur auf Grundherrlichkeit stützen kann, wenn sie Bestand und Garantie ihrer Fortdauer finden will. Gleichwohl wird der historische Ursprung und die Absicht, die ihnen aufgedrückt ist, immer auch in der Art ihrer Fortdauer und in den Mitteln ihrer Selbsterhaltung sichtbar bleiben.*)

In einer „Makrobiotik" derselben zählt er nun jene Mittel auf, welche der patrimoniale, der militärische und der geistliche Staat anzuwenden haben, um sich zu erhalten. Wir halten diesen Theil des Werks für den belehrendsten und am Meisten gelungenen: jedenfalls zeigt er den historischen Blick seines Urhebers, und ebenso blickt auch hier der humane, gewissenhafte Sinn desselben überall hindurch. Aber zugleich gibt diese Partie des Buches auch noch ein factisches Zeugniss von der völligen Veraltung und Ueberlebtheit seiner Ansichten. Die praktischen Rathschläge, die er gibt, sind auf den gegenwärtig geltenden politischen Ideenkreis und auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der Staaten völlig unanwendbar. Vor hundert Jahren wäre voll Weisheit gewesen, was jetzt nur mumienhaft erscheint. Dies aber ist das Verleitende des Buches, indem es seine zahlreichen Anhänger in der Illusion bestärkt, dass noch gelten könne, was einmal als gut erschien!

Aber nach einer andern Richtung drängt sich eine Consequenz des Buches bis in unsere Gegenwart hinein. Jede Gewalt, die sich factisch geltend zu machen vermag, ist ihm auch die berechtigte Besitzerin der Macht: — es ist der Spinozische Satz, dem auch J. G. Wachter huldigte, dass das Recht so weit reiche, als die Macht; es ist Macchiavelli's Lehre, dass jede Macht sich so lange als möglich in ihrem Besitzstande erhalten müsse. Aber dann gilt dies auch von jeder revolutionären Re-

*) A. a. O. Bd. II. Cap. 24. S. 11—19.

gierung, wenn sie nur einmal durch den **Gehorsam**, den sie findet, den Beweis ihrer Legitimität geführt hat. Haller kann sich dieser Consequenz nicht entziehen, eben weil er des ewigen Vernunftrechtes unkundig geblieben. Zugleich müsste er nach seiner bloss factischen Auffassungsweise gestehen, dass jetzt noch andere Herrschermächte in anerkannter Geltung seien, als die drei von ihm aufgezählten; ja wenn von einem Kaufmanns- oder Börsenstaate die Rede wäre, so könnte er Nichts dagegen haben, wie man wirklich schon mit bitterm Spotte es ausgesprochen hat, dass ein grosses Banquierhaus mit seinen jüdischen Affiliirten gegenwärtig die einzige wahrhaft souveräne und in letzter Instanz entscheidende Grossmacht Europa's sei! Endlich kann er nicht in Abrede stellen, dass auch gewisse politische Ideen die Völker beherrschen, dass es **ideokratische** Staaten gebe, deren Rechtmässigkeit um ihres factischen Bestandes willen nicht abzuweisen ist; und so wäre denn Haller mit der Selbstwiderlegung seines Princips bei dem äussersten Ende des Gegensatzes angelangt.

184.

Wenn sich in Haller die Entfremdung von allem Speculativen, die ausdrückliche Verläugnung der Ideen ergab, um im Factischen, wie es sich zufolge einer unbegreiflichen Anordnung gebildet, den Ursprung des Rechts zu finden, was auch die Auflösung des Staates in lauter privatrechtliche Verhältnisse bei ihm zu Wege brachte: so erblicken wir in **Adam Müller** zunächst das gerade Gegentheil davon, trotz des gemeinsamen Zieles und der in **A. Müller's** Schriftstellerlaufbahn immer stärker hervortretenden Annäherung an die Haller'sche Vorstellungsweise und an seine Lieblingsmeinungen.*) Er will durchaus

*) **Adam Heinrich Müller** (1779 — 1829). „**Die Elemente der Staatskunst**, öffentliche Vorlesungen gehalten zu Dresden von 1808 — 1809“; III Bde. Berlin 1812. „**Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst**“; II Bde. Wien 1812. „**Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesammten Staatswissenschaften und der Staatswirthschaft insbesondere**“; Leipzig 1819 Dazu kommen seine Aufsätze in Friedrich Schlegel's „**Concordia**“.

speculativ sein und die todten, erstorbenen Begriffe, wie er sagt, in die belebende Idee auflösen. Der Staat ist ihm keinesweges Mittel, sondern ein an sich Substantielles, Göttliches und Ewiges, für welches die Individuen nur vorhanden sind. Dennoch steht er hinter Haller weit zurück an klarer Durchbildung und Reichthum der Ansichten, so wie an eigentlich historisch-politischem Blicke. Die scharfkantige Wirklichkeit realer Zustände und historischer Gegensätze, wie sie bei Haller in voller Erkennbarkeit hervortritt, verflüchtigt er nur allzusehr in eine vermeintlich ideale, halballegorische Auffassung, indem er die Gegenstände in Schemen, Gedankenverhältnisse umgekehrt in Sachen verwandelt. Wenigstens in seiner ersten bedeutendern Schrift: „Die Elemente der Staatskunst", die auch sein Hauptwerk geblieben, herrscht jenes geistreiche oder geistherausfordernde Parallelisiren und Wechselbeziehen von Geist und Natur, welches seine Abkunft aus der Schellingschen Philosophie und deren früherer Manier nicht verleugnen kann.

Dennoch blieb A. Müller bei seinem ersten Erscheinen nicht ohne Wirkung: fast gleichzeitig mit Haller (1809) auftretend, erregte er weit grössere Aufmerksamkeit als dieser. Er gleicht dem ersten Plänkler, den jene Schule aussandte zum Angriffe auf die Gegner, und er wusste ihrer Ansicht neben beredtem Ausdruck die Form des Geistreichen und Philosophischen zu verleihen. Auch ihm war es Hauptsatz seiner Lehre: „der Staat ruhet ganz in sich selbst; unabhängig von menschlicher Willkür und Erfindung, kommt er unmittelbar und zugleich mit dem Menschen eben daher, woher der Mensch kommt, aus der Natur: — aus Gott, sagten die Alten".*) Den Staat für eine „Erfindung" zu halten, bezeichnet er als eine thörichte, unglückliche Lehre, die jedoch vor 20 Jahren ein unermessliches Publicum gehabt habe, und aus gleichem Grunde ist ihm das Naturrecht eine „Chimäre".**) Fragt man, wie er den Staat bezeichnet habe, so antwortet er zunächst unbestimmt ge-

*) „Elemente der Staatskunst" Bd. I. S. 62.
**) A. a. O. S. 52—56.

nug: „der Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen. Er ist sich selbst Zweck und durchaus kein Mittel für irgend ein Anderes in ihm. Ordnung, Freiheit, Recht, die Glückseligkeit Aller sind erhabene Ideen für den, der sie ideenweise fasst. Aber der Staat dient nur insofern ihnen, als er sich selber dient".*) Wäre mit dieser Ansicht Ernst gemacht worden, sie hätte nur in jener abstracten Vergötterung oder Hypostasirung des Staates enden können, der wir bei Hegel begegneten.

Von der Manier jenes Allegorisirens, deren wir erwähnten, können nur Proben einen hinreichenden Begriff geben. Wir greifen sie aus allen Theilen seines Werkes heraus. Die Weltgeschichte ist ein Krieg des Menschengeschlechtes gegen die Erde und die Allianz der menschlichen Individuen in diesem Kampfe nennen wir Staat. Ehe findet nicht nur zwischen Personen, sondern auch zwischen Personen und Sachen statt: die Arbeit des Besitzers an seinem Eigenthume ist eine Ehe beider, und das Feld, welches der Landmann bepflügt, ist die Frau desselben. Die verschiedenen Lebensalter des Menschen spiegeln sich ab in den verschiedenen Ständen und in den Elementen der Volksvertretung. Der Adel repräsentirt das Alter, die Vergangenheit; desshalb ist er der erste, unentbehrliche Stand im Staate; die Jugend und das Mannesalter wird in den verschiedenen Richtungen des Bürgerthumes dargestellt. Der Unterschied zwischen Monarchie und Republik ist darauf zurückzuführen, dass in der Person des Monarchen der Staat sich als „lebendige Idee" zusammenfasst, während in der Republik der Versuch erscheint, das todte Gesetz, den „Begriff", zum höchsten zu machen. Dieser beweglichen, zwischen Wahrheit und Schiefheit schillernden Geistreichheit, dem Charakteristischen der damaligen Schriftstellerepoche, tritt nun die nüchterne sachliche Klarheit Haller's mit offenbarer Ueberlegenheit gegenüber; dennoch wurde Müller dadurch vielleicht nur geschickter, der Lehre den ersten Eingang zu verschaffen.

*) A. a. O. S. 63—68.

185.

Nach dem Grundschema des Gegensatzes, welches er in einer frühern Schrift als höchstes philosophisches Princip aufzustellen versuchte, ist nach ihm auch im Staate der erste und letzte „Gegensatz" der von Recht und von Nutzen. Das Recht beherrscht ewig alle Verhältnisse des Menschen: der Nutzen ist veränderlich und isolirend; er widerspricht dem Rechte. Diesen Gegensatz hat der wahre Staatsmann zu lösen, indem er das Gesetz (den Ausdruck des Rechtes) nie einzeln in seiner abstracten Strenge, sondern der Lage der Dinge gegenüber, aus der es hervorgegangen, behandelt; ebenso betrachtet er den ökonomischen Vortheil nie einzeln, in seiner concreten Gestalt, sondern einem Gesetze gegenüber, welches sich daraus entwickeln muss. „Beide sind Pärs, der Staatsmann ist der Souverän, die höhere Person; er hat zwischen ihnen zu entscheiden". Er sieht in jedem Gesetze die „Idee des Nationalrechts", in jedem ökonomischen Vortheil „die Idee des Nationalreichthums". — So steht der Staatsmann in der Mitte seiner Nation und seiner Zeit, über alle einzelnen Gesetze erhaben, und aller einzelne Vortheil der Nation ist ihm unterworfen. Das Nationalgesetzbuch ist ihm nur ein Auszug der Nationalgeschichte und die unzählichen ökonomischen Bedürfnisse sind eben so viele Forderungen der Zukunft. Diese und die ebenso lauten und ernsten Forderungen der Vergangenheit hat er unter einander zu vertragen und zu vermitteln Er soll die Vergangenheit und die Zukunft in einander weben, indem er beide, lebendig und persönlich, d. h. ideenweise vor sich hinstellt.*)

Man kann nicht in Abrede stellen, dass hierin auf die Ansichten der historischen Schule dunkel vorgespielt, dass hier überhaupt Anklänge der höchsten Staatskunst vernehmbar seien; aber die gediegene Bestimmtheit fehlt, sowohl der empirischen Anschauung, als der Idee, und so bleibt es nur bei ungewissen Anregungen. Es ist eine richtige Bemerkung, die A. Müller ge-

*) „Elemente der Staatskunst" Bd. I. S. 70 – 93.

legentlich macht, dass das englische Recht, weil es ganz auf historisch nationalem Grunde ruhe, dort zur Bildung von Staatsmännern mehr beitrage, als das römische Recht in Deutschland, welches aus ihnen oft genug nur verhärtet unpraktische, den Forderungen der Zeit (des „Nutzens") verschlossene Staatspedanten ausgeboren hat. Doch ist der Satz in seiner Allgemeinheit schief und unrichtig, — auch wird er sogar durch die eigene Bemerkung des Verfassers beschränkt, — dass Recht und Nutzen im Staate mit einander in nothwendigem „Gegensatze" stehen, und vollends, dass die einzige Aufgabe des Staatsmannes die sei, beide stets zu vermitteln. Recht und Nutzen werden zwar im Einzelnen in Conflict kommen; den hat eben die Rechtspflege auszugleichen. Aber die „Idee" des Nutzens, „Nationalreichthums" ist ganz undenkbar ohne die feste Grundlage des Rechts und einer Gesetzgebung. Am Allerwenigsten aber ist in beiden schon die Idee des Staates umfasst oder in ihrer Ausgleichung sein höchstes Ziel erreicht!

Dies veranlasst uns noch einen Blick zu werfen auf die „Idee des Rechts", deren Betrachtung das zweite Buch der „Elemente der Staatskunst" gewidmet ist.

Das Recht ist eigentlich die „Gottheit" eines Volkes; und so lange jenes in allen Institutionen desselben wirksam lebt, unmittelbar sein Bewusstsein bestimmt, ist das Recht „Idee". Erstirbt es im Bewusstsein, wird es nur als todte, starre Formel bewahrt, so ist es „Begriff" geworden: — die bekannte, ursprünglich Schellingsche Unterscheidung zwischen Begriff und Idee!

Die Corporationen, Institutionen und Grundgesetze, welche in der Jugendzeit eines Volkes sich aus dem Boden des Vaterlandes allmählig erheben, sind solche verkörperte Rechtsideen, wie die Götter Griechenlands ursprünglich verkörperte religiöse Ideen waren. „Adel, Bürgerschaft, Geistlichheit, Reichstag, goldene Bulle u. s. w. möchte ich politische Nationalgötter Deutschlands nennen. So lange Leben und Bewegung in diesen Instituten und Gesetzen ist, so lange sie als Ideen leben, schliesst eines das andere, und schliesst auch der Dienst dieser aller den Dienst der einzigen lebendigen Rechtsidee, die das Ganze beseelen soll,

nicht aus. Im Verfolg der Zeit erstirbt dies Leben, und nur die todten, starren Begriffe von ihnen bleiben zurück".

So gibt es eine „Idee" Adel und einen „Begriff" Adel — einen Gott und einen Götzen. Wenn das Göttliche in solchen Institutionen ausgestorben ist und der götzenhafte Begriff allein zurückbleibt, dann hält sich der Adel an seinen todten Privilegienbegriff, der Handwerker an seinen todten Innungsbegriff u. s. w. Alle diese Begriffe, „die als Ideen eine so ehrwürdige Rolle spielten", stossen und reiben sich jetzt maschinenmässig an einander, und der allgemeine Götze, ein metaphysischer Rechtsbegriff, wird nun über alle emporgehoben. Aber er kann, als selber todt, die andern nicht beleben. „Nun kommen Gelehrte, Weltverbesserer aller Art und verbinden sich mit dem Pöbel, der nichts zu verlieren hat, und rufen: die Formen taugen nichts, die Götzen taugen nichts. Neue Formen, neue Götzen"! — „Dem Volke ist nicht zu helfen, denn die Kraft gebricht, sie wieder zu beleben".*)

Dies das Wesentliche seiner Lehre vom Rechte und Staate, das uns in die Wurzel der ganzen Ansicht einen hinreichenden Einblick gestattet. Die Ingredienzien zu derselben sind verschiedenartige. Der (Schelling'sche) Gegensatz von Idee und Begriff verleiht ihr den speculativen Anflug; aber die Anwendung ist willkürlich und die Ausführung ärmlich. Das Ganze tritt jedoch dadurch der fatalistischen Grundauffassung Hallers wieder nahe, dass nicht geleugnet wird, gewisse „Ideen" erstarrten eben unwillkürlich zu blossen Begriffen, wo dann das Verderben nicht mehr abzuhalten sei. Ja Müller steht dem Bewusstsein der Mangelhaftigkeit dieses bloss historischen Princips ungleich näher, als Haller. Dieser vertieft sich mit naivem Glauben in die Herrlichkeit des Historischen; jener gesteht, dass es eigentlich schon zum Begriffe, zur todten Formel geworden sei. Und dies eigentlich, dies unwillkürliche Bekenntniss, welches mitten aus jener vornehmen Zuversicht herausschallt, schien uns das Interessanteste, Erwähnenswertheste bei Müller. Als Hülfsmittel da-

*) „Elemente der Staatskunst" Bd. I. S. 154 — 168.

gegen kennt er nur die Bannformel: Wehe dem Volke, welches den Begriff nicht wieder zurückbeleben kann in die Idee! Wenn dies nun aber nicht mehr gelingen will, was dann? Wird darum die Geschichte still stehen?

Indem dies nun in gesteigerter theoretischer und praktischer Klarheit ihm einleuchten mochte, drängte es ihn immer mehr zu einer äussern definitiven Autorität, für welche er, alles Philosophische fallen lassend, den Glauben in Anspruch nehmen konnte. Dies ist in seiner spätern Schrift: „Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage etc." unverholen geschehen. Nur im Glauben an die göttliche Autorität gewisser Lehren und Anordnungen liegt das Mittel, sie vor jenem Verfall in den „Begriff" zu bewahren. Die Lehren jener Schrift sind daher kürzlich folgende:*)

Jeder Einzelne hat im Staate einen gleichfalls ursprünglichen Stand, gleichsam einen Staat im Staate, wodurch er herrscht oder gehorcht — (was schon ganz hallerisch lautet). Dies ist sein ursprüngliches Recht. Staats- und Privatrecht stehen sich keinesweges entgegen: jenes darf keine unbedingte Forderungen machen und dies vertilgen. Dies ist Staatstyrannei, werde sie nun im Namen des Fürsten oder des Volkes geübt. Nicht das Naturrecht, diese unfruchtbare Speculation, kann diesen Streit versöhnen, sondern das geoffenbarte, göttliche Recht; mithin steht die Theologie in engster Verbindung mit Staat und Politik. Der geistliche Stand ist der Allen heilbringende Vermittler, ohne welchen die beiden andern Stände sich wechselseitig zerstören. — Alle krampfhaften Bewegungen der Zeit, alles Geschrei nach Freiheit und Verfassung geht zuletzt nur auf Religion und Gründung der einzigen Verfassung, der christlichen, was die eitle Vernunft nie für sich erschwingen kann. — Da der Verfasser nicht näher zeigt, in welchen neuen Formen der Zukunft dieser christliche Staat sich gestalten solle, wo er uns sodann zur

---

*) Da es uns nicht gelang, sie selbst uns zu verschaffen, so folgen wir dem Auszuge, der sich bei Raumer: „Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik" 2. Auflage S. 186—188 von ihr findet.

aufmerksamsten Würdigung derselben bereit fände: so ist es nicht ungerecht, darin eine blosse Empfehlung des mittelalterlichen christlichen Staates zu sehen, die auf sich beruhen mag.

Bei so lückenhaften Apperçu's und halbgewaltsamen Abschlüssen kann man sich schwer bereden, dass Müller selbst nur ein völlig Ueberzeugter gewesen wäre. Es begegnen uns darin fast nur persönliche Velleitäten, angeeignete Lieblingsmeinungen; und ihm gegenüber erscheint Haller auch darum in ehrwürdigerm Lichte, weil man es fühlt und vollkommen erklärlich findet, wie er tief überzeugt und lebendig durchdrungen war von der Wahrheit seiner Lehre. Warum wir diesen Gegensatz so scharf hervorzuheben für nöthig finden bei einem längst Verstorbenen? Darum, weil viele jetzt Lebende und Wirkende seiner Partei Müllern darin zu gleichen scheinen! Der Erinnerung werth bleibt in dieser Beziehung eine Aeusserung Müller's über sich selbst, indem sie zeigt, wie genau und wie willkürlich doch er seine politischen und religiösen Ueberzeugungen seiner ganz individuellen Lebenslage anzupassen wusste. „Ich bin" — schreibt er im Jahre 1820 — „kein Knecht der Mächtigen, aber auch kein independenter sogenannter Staatsbeamter, sondern ganz einfach der Diener meines Kaisers, nächst Gott, in Leben und Tod: ausserdem glühend für Alles, was von den Besten aller Jahrhunderte Freiheit genannt worden ist, für eine galante Freiheit, für eine solche, die sich nur im Dienste und in der Hingebung an einen irdischen Herrn zeigen kann, deren Lebenselement das Opfer ist, die also nur an dem Opfer aller Opfer ihre Flamme entzünden kann".*)

186.

In Friedrich Schlegel begegnen wir nun dem begabten Manne, welcher den bisher betrachteten Ansichten ihre höchste

*) „Gallerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel, herausgegeben von K. A. Varnhagen von Ense", 1836. Bd. II. S. 150. 151.

und gedankenreichste Ausführung gegeben hat, indem er sie aus dem Ganzen einer ethisch religiösen Weltansicht entwickelte.*) Schlegel ist literarisch zwar genugsam besprochen, meistens jedoch nur von den entgegengesetzten Parteistandpunkten her, philosophisch aber noch nicht gehörig gewürdigt worden. Die gegenwärtige Skizze kann indess nur diejenigen Züge aufnehmen, welche sich auf die hier behandelten Fragen beziehen.

Die gewöhnlichen Parteischlagworte, welche man für ihn in Bereitschaft hat, er sei reactionärmittelalterlich, ultrakatholisch, seine Philosophie sei die der Autorität, statt des freien Denkens, seine Politik ein Anempfehlen mittelalterlicher Bildungsformen; — alles Dies ist auf der Oberfläche wahr und lässt sich mit zahlreichen Aussprüchen belegen; dennoch trifft es nicht den eigentlichen Quellpunkt seiner Denkweise.

Er ist im Speculativen Theosoph, alles Wirkliche in Natur und Geisterwelt ist ihm die Offenbarung eines persönlichen Gottes; im Politischen Theokrat: alles Gesunde und dauernd Heilbringende in der Geschichte kann nur hervorgehen aus göttlicher Anregung und gotterfüllter Begeisterung; weder die List eines berechnenden Verstandes, noch die bloss sinnliche Gewalt kann Etwas ausrichten gegen jene Erfolge. Dieser Theosophie und Theokratie jedoch, wenn auch ihre begriffsmässige Fassung bei ihm nicht durchaus die klarste und freieste sein sollte, wird jedes etwas gründlichere, nicht ganz in bornirtem Empirismus versunkene Denken seine entschiedene Beistimmung aussprechen müssen. Die nähere Form und allerdings mittelalterlich getrübte Weise, in der Schlegel jene gründliche Ueberzeugung vorträgt, kann man ihm zurückgeben wie eine leere Schale, nachdem man sich ihres Inhaltes frei bemächtigt hat, und namentlich seine Polemik gegen den politischen und reli-

*) Friedrich von Schlegel 1772—1829. — Hierher gehören seine „Vorlesungen über die Philosophie des Lebens“, Wien 1828; „Philosophie der Geschichte in achtzehn Vorlesungen“ II Bände Wien 1829, und „Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes“ Ebend. 1830.

giösen Nihilismus der Revolutionäre treffend finden, und auch jetzt noch ganz zeitgemäss.

So ist er auch kein Reactionär im gemeinen Sinne, wie es von Vielen seiner Anhänger allerdings gesagt werden muss: vielmehr hat er wahr und tief die Bedingung erkannt, unter welcher allein ein geschichtlicher Fortschritt möglich ist, die tiefe, gottgewiesene Nothwendigkeit und die daraus entzündete Begeisterung. Nur in der Beurtheilung des Wirklichen nach diesem Maassstabe irrt er entschieden: er traut historischen Formen eine Kraft zu, die sie längst nicht mehr besitzen; er sieht in Allem, was nicht diesem Kreise angehört, nur wahrheitsfeindliche Kräfte, und in dem doppelten Betrachte ist er nicht frei von parteilicher Beengtheit des Blickes, ja von einzelnen fanatischen Regungen. In Letzterm hat er unzähliche Nachfolger gefunden, nicht in der Tiefe und Wärme seiner Grundanschauung, die seine wahre Bedeutung ausmacht.

Ebenso ist seine Philosophie in einem beständigen Hypostasiren oder Historisiren der an sich ewigen, allgegenwärtigen Ideen befangen. Die Lehre von der allgemeinen, stets tiefer sich entfaltenden Offenbarung des Geistes Gottes im Menschengeschlecht gestaltet sich ihm zum Dogma von einer Uroffenbarung und Erleuchtung an die ersten Menschen, welche sie mit vollkommner Wissenschaft und klarer Einsicht über die göttlichmenschlichen Dinge ausgestattet habe, von der wir uns durch den Sündenfall und das traurige Surrogat derselben, die sinnliche Verstandeserkenntniss, nur immer mehr entfernen. Ebenso ist das unvermeidliche Sichlosreissen des Menschen, wenn es eine Geschichte geben sollte, von dem schützenden Vernunftinstincte zum Bewusstsein der Willkür und zu Versuchen einer freien Selbstgestaltung des Lebens, ganz orthodox in einen „Abfall von Gott“ verwandelt worden, dem sodann göttliche „Strafgerichte“ auf dem Fusse folgen. Und so bedeutet ihm die ganze Weltgeschichte nicht ein Fortschreiten zu einem neuen, noch nicht dagewesenen Ziele, sondern eine Umkehr zu ihrem Ausgangspunkte, nachdem ein eigentlich widergöttliches Princip, gegen Gottes Absicht, eine Entartung in die Natur und in

die Geschichte hineingebracht haben soll. Dies ist nun das Beengte und in höherm Sinne sogar Irreligiöse der Schlegel'schen Weltansicht; dies nöthigt ihn, zugleich auch in den einzelnen Gestalten der Geschichte sich mit ganz abstract gewordenen Gegensätzen abzumühen, nur auf der Einen Seite das Gute, auf der andern das Böse, den Abfall, zu sehen, und ebenso äusserlich in den Begebenheiten einzelne Strafgerichte Gottes, nicht eine allstets gegenwärtige, innerlich sich erfüllende Gerechtigkeit, zu erblicken.

Diesen Gebrechen gegenüber, welche man auf's Entschiedenste rügen kann, übersehe man jedoch nicht den tiefen Kern der Wahrheit, der im Hintergrunde ruht: nur Gott, der persönliche, nicht das gespenstische Abstractum einer absoluten Vernunft oder eines allgemeinen Willens, waltet in der Geschichte: er waltet in ihr, indem er dem gleichfalls persönlichen, selbstständig freien Geiste des Menschen immer tiefer sich einbildet, und nur unter diesem Zeichen, der Erweckung durch den göttlichen Geist, kann der Mensch siegen! Diese tiefe Zuversicht, dieser wenn auch halb unbewusste Kampf gegen alle abstracte Philosophie gibt Schlegeln auch jetzt noch eine zeitgemässe, bedeutende Stellung unter den Denkern.

187.

Der Staat ist ihm die organisch geordnete Form des öffentlichen Lebens, durch welche die göttliche Ordnung in der Welt eingeführt werden soll. Er ruht daher auf der Religion. Desshalb trägt er einen durchaus symbolischen Charakter: er spiegelt auf Erden das Grundverhältniss ab, in dem die Menschheit zu Gott steht. Dreierlei menschliche Verhältnisse sind es, in welchen jenes Grundverhältniss symbolisch sich ausdrückt und auf denen daher die göttliche Weihe ruht: die väterliche, die geistliche oder priesterliche und die königliche oder oberste Staatsgewalt.*)

Alle diese Gewalten haben „repräsentativen" Charakter, aber

*) „Philosophie des Lebens" S. 384—388.

nicht im gewöhnlichen Sinne der Volksvertretung, sondern in dem entgegengesetzten einer Vertretung der göttlichen Obergewalt unter den Menschen. Wenn aber auch von einer Volksvertretung in eigentlichem Sinne gesprochen würde, so könnte diese nicht dadurch gefunden werden, indem man die ganze Bevölkerungsmasse eines Staates atomistisch in eine Stimmlotterie verwandelt, sondern indem das Volk als Ganzes nach seinen organischen Gliedern in den einzelnen Ständen und wesentlichen Corporationen vertreten wird, in denen der Staat und die Nation historisch sich fortentwickelt: — ein durchaus richtiger Grundgedanke Schlegel's, der freilich, wenn es bei ihm auf die einzelne Durchführung angekommen wäre, höchst wahrscheinlich nur auf die Vertretung der mittelalterlich historischen Stände hinausgeführt hätte.*)

Die republikanische Staatsverfassung, die, wenn sie Bestand haben soll, gleichfalls nur auf der innern Wechselwirkung jener Stände und Corporationen beruhen kann, trägt nach Schlegel darum vorzugsweise den Charakter des Menschlichen und Endlichen, weil die Verantwortlichkeit der obersten Beamten nur in einem endlosen Kreise von menschlichen Autoritäten sich umherbewegt, nicht, wie in der Erbmonarchie, unmittelbar zur göttlichen Gerechtigkeit hinanreicht und an die allein vor diesem Richterstuhle abzulegende Verantwortlichkeit geknüpft ist. Dies lautet allerdings sehr hallerisch und verliert sich in Unbegreiflichkeiten; aber der weiter ausgeführte Zusatz mag zur Milderung dienen, dass nach ihm eigentlich nur auf reichbegabten, mit Weisheit das Volk leitenden Fürsten das Siegel jener göttlichen Sanction liege, keinesweges auf dem Despotismus. Dieser ist ihm nämlich, gleich der von Unten auf sich erhebenden Anarchie, nur ein Nothzustand, ein Zwischenstandpunkt, um jener sich austobenden Anarchie die Wage zu halten. Ueberhaupt bezeichnet Schlegel alle diejenigen als Nothstaaten, als Staaten des blossen Bedürfnisses, denen die innere heiligende Sanction im Bewusstsein des Volkes fehle. In dieser Sanction liegt die

*) A. a. O. S. 395.

eigentliche Würde und Dauerhaftigkeit des Staates.*) Dies ist vortrefflich und tiefgreifend in seinen Anwendungen. Hiermit widerlegt jedoch Schlegel selber die Ausschliesslichkeit des Erbmonarchismus und die lediglich ihm zukommende höhere Weihe. Wenn das Gesetz, die Verfassung des Staates, das Wohl eines grossen Volkes uns mit jener selbstaufopfernden Hingebung erfüllt, welche Schlegel als das im Staate sich vollziehende Symbol der religiösen Demuth bezeichnet, ist hier nicht ein wahrer Staat, legt ein solcher nicht selbst Zeugniss davon ab, dass die wahre göttliche Weihe auf ihm ruhe? Die Hauptsache würde also auch für Schlegel der religiös-sittliche Geist des Volkes, seine Gesinnung sein, und die weitere Folgerung läge dann nahe, dass jede Staatsform oder Verfassung, welche nach den Ideen der Gerechtigkeit und des Wohlwollens entworfen ist, darum im Stande wäre, jene Gesinnung zu wecken, daher gleich rechtmässig und heilig, eine sich selbst bewährende „Theokratie" sei.

188.

Den Grundgedanken seiner „Philosophie der Geschichte" haben wir schon oben (§. 186) in der Kürze dargelegt. Sie ist die „Lehre von der göttlichen Leitung des Menschengeschlechts". Die erste Schöpfung stellte den Menschen als das göttliche Ebenbild, als das vollkommenste Geschöpf in die Reihe der endlichen Wesen. In der Uroffenbarung besass er die unmittelbare und anschauende Erkenntniss Gottes in der Natur; seiner Freiheit lagen jedoch zwei Wege offen, der in die Höhe, wie der in die niedere Tiefe. Er wählte den letzten und seit dem „Sündenfalle" sind nun zweierlei Willen in ihm, ein göttlicher und ein natürlicher. Dieser Zwiespalt, welcher in allen Formen des menschlichen Bewusstseins liegt, bildet den Inhalt der Geschichte, ihr Ziel ist die Rückkehr.**)

Im Hervortreten des Christenthums, welches das letzte Welt-

*) A. a. O. S. 391—398. 405. 403. 408.

**) „Philosophie der Geschichte" Bd. I. S. 41—44. 53—57. Vgl. „Philosophie des Lebens" S. 330.

alter einleitet, war zum ersten Male jene Einheit beider Willen wieder gesetzt: im Erlöser beginnt die neue Zeit, welche aus dem alten Erbtheile der Wahrheit in der Uroffenbarung, und aus der neuen Kraft der Liebe in der christlichen Religion, im Fortgange der Zeiten nicht bloss den Staat und die Wissenschaft, sondern das ganze Leben neu umgestalten soll. Dass die „Kirche" der ausschliessliche Träger dieser Entscheidungen sei, versteht sich nach dem Bisherigen von selbst; und damit wird nun jenes beengende Urtheil über die neue Zeit verhängt, jene abstracte Zerreissung in ein Gutes und Böses macht sich wieder geltend, welche wir schon rügten. Jeder Schritt zur Errichtung eines selbstständigen Rechtsstaates seit den Hohenstaufen, jede Hervorbildung einer selbstständigen Wissenschaft seit der Scholastik ist ein immer weiteres Einlenken zum Bösen, eine Nachbildung jenes urweltlichen Abfalls. Der Gipfel davon ist durch die Reformation bezeichnet, worin mit dem Priesterthume auch der Glaube an das Geheimniss fiel. Ihr gegenüber ist durch Gründung des Ordens der Jesuiten ausserordentlichen Uebeln ein ausserordentliches Hülfsmittel erfunden worden. Im gegenwärtigen Momente leiden wir noch an den Nachwehen der französischen Revolution, welche als die letzte und gefährlichste Ausgeburt der Reformation Zeugniss davon gibt, wie der Geist derselben auch in den Schooss des Katholicismus eingedrungen sei und da den Glauben an die historische Heiligkeit des Staates zerstört habe. Ihr gegenüber haben wir, neben der französischen Restauration (diese Vorlesungen sind im J. 1828 gehalten), in der Wiederherstellung des Jesuitenordens die Vorboten einer wahrhaft göttlichen, nicht mehr menschlichen Restauration zu erblicken. Mit dem Eintritt dieser „göttlichen Reformation" wird aber die menschliche ganz von selbst verschwinden.*)

In den letzten Worten ist die willkürliche, unbefangener Beurtheilung sich entziehende Verstockung, die jenen Urtheilen zu

*) „Philosophie der Geschichte" Bd. II. S. 5—7. 122. 148- 150. 162—210. S. 257—306.

Grunde liegt, auf ihren höchsten Ausdruck und zugleich auf ihre eigentliche Ursache zurückgebracht. Jene „göttliche“ Reformation, an die auch wir alles Ernstes glauben und die in jeder eigentlich fördernden That der Weltgeschichte wirksam ist, kann, wenn sie jetzt oder künftig hervortritt, doch auch nur menschlicher Individuen und ihrer Freiheit sich bedienen. Sie wird also gleichfalls, wie bisher, aus zwei eng in einander gewebten Elementen des Göttlichen und Menschlichen, des Objectiven und des Willkürlichen bestehen können. Was soll ihr nun „göttlichere“ Autorität geben, als sie der vermeintlich nur menschlichen Reformation zustand? Da tritt eben jene willkürliche Fiction einer gottbeglaubigten äussern Autorität hervor. Nur was die katholische Kirche sanctionirt, ist göttlichen Ursprungs und menschlichen Verunreinigungen nicht unterworfen; alles ausser ihr Liegende ist menschlich und von bedenklicher Beschaffenheit. So sehr nun Schlegel auch genöthigt ist, zu diesem Kanon des absoluten Vorurtheils sich zu bekennen: so hindert dies dennoch ihn nicht, im Einzelnen alle Augenblicke ihm untreu zu werden und aus der lebendigen Tiefe jener religiösen Grundanschauung das Wahre und das Treffende zu schöpfen über die Gebrechen wie über die Rettungsmittel der Zeit. Namentlich der am Schlusse seiner Philosophie der Geschichte ausgesprochenen Hoffnung: „dass in der vollendeten religiösen Wiederherstellung des Staates und auch in der Wissenschaft die Sache Gottes und das Christenthum vollständig auf Erden siegen und triumphiren werde“;*) kann sich der Einsichtige mit voller Ueberzeugung anschliessen, aber nur in dem Sinne, dass diese „Wiederherstellung“ eine neue und durch Freiheit erst zu findende sei, nicht eine zurückzuführende „Restauration“ des Alten. Und wohl zu bedenken ist dabei, dass diese Zuversicht in dem Maasse wächst und vor der freien Einsicht sich rechtfertigen kann, je mehr deren Erfüllung von einer neuen Zukunft erwartet wird, die sich stätig und allmählig aus den Elementen des Alten vorbereitet, — dass jene Hoffnung

*) A. a. O. Bd. II. S. 324.

aber in dem Maasse sich verdunkelt und unbegreiflicher wird, je mehr man einer immer unmöglicher werdenden Restauration des Alten entgegenharrt!

189.

Schon bei Schlegel deuteten wir an, wie in der religiösen Grundanschauung des Lebens das Princip einer Zukunft liege, die eine tiefere Erfassung des Rechtsstaates und aller seiner Formen durch Ergänzung mit den beiden höhern praktischen Ideen in Aussicht stellt. Die theokratische Lehre vom Staate braucht nur ihre beschränkten historischen Auffassungen abzustreifen, um als eine ganz neue zu erstehen und den Staat auf einer höhern Grundlage wiederherzustellen.

Vorblicke der bedeutendsten Art für diese Einsicht hat Franz Baader gethan, jener merkwürdige Forscher, der mit durchdringendem Tiefblick und fast seherischer Sicherheit das Wahre und Eigentliche aus den verwickeltsten Fragen herauserkennt, dann aber selbst den Glanz seiner Gedanken trübt, indem er sie in seltsame Symbole und abstruse Darstellungen hüllt oder in abgerissener Form als unentwickelte Lebenskeime sorglos dahinwirft. Er ist das Widerspiel alles systematischen Denkens; aber seine Ideen sind Ausstrahlungen eines Systemes, beruhen auf der einfachen Gediegenheit einer tiefen Lebensanschauung. Darauf hier näher einzugehen, ist nicht der Ort; uns genügt, auf die Hauptzüge seiner politischen Ansichten aufmerksam zu machen.*)

Er bekämpft ebenso entschieden den abstracten Liberalismus als die rückläufige Restauration in Kirche und Staat. Jener ist inhaltsleer und verneinend, diese ideenarm und sucht in

---

*) Franz Xaver von Baader (1765—1845). — Hierher gehört: „Grundzüge der Societätsphilosophie von Franz Baader" Würzburg 1837. (In dieser Schrift sind von Professor Franz Hoffmann aus Baaders einzelnen Abhandlungen die auf Ethik und Politik bezüglichen Sätze zusammengestellt worden.) „Franz Baader kleine Schriften, aus Zeitschriften zum erstenmal gesammelt und herausgegeben von Franz Hoffmann"; Würzburg 1847.

starr gewordenen Formen festzuhalten, was doch nur in steter Erneuerung Wahrheit hat. Der Revolution einer- wie der Restauration andererseits muss das Princip der Evolution entgegentreten, indem es, aus jedem Gegebenen durch die Ideen befruchtet, die immer höhere Gestalt der Gesellschaft organisch hervorwachsen lässt. Diese kann allein hoffen, dauernd Meister jener Gegensätze zu werden, die sich zwar unablässig bekämpfen, aber auch unablässig in einander umschlagen, nicht bloss in einzelnen Personen, die aus dem einen politischen Lager in das entgegengesetzte übergehen, sondern auch in den einzelnen Künsten und Praktiken, in denen beide Parteien sich völlig gleichen.*)

Jeder Mensch befindet sich, so wie er unter Menschen zur Vernunft erwacht, bereits in einer moralischreligiösen und politischen Gesellschaft und es hängt daher nicht von seinem Belieben ab, ob er in sie eintreten will oder nicht. Dennoch bedarf er dazu eines innern Subjectionsactes, um mit seiner religiösstaatlichen Umgebung sich Eins und versöhnt zu wissen. Was im Religiösen der Glaube, ist im Politischen das Gehorchen dem Gesetze. In beiderlei Hinsicht kann aber von keinem blinden Glauben die Rede sein, sondern, indem der Einzelne jener Autorität sich unterwirft, muss er sein eigenes Wesen in ihr gesteigert, befriedigt wissen. Nur dann und so lange bleibt sie ihm innere Autorität.

Daher bedarf es „keiner geringern als einer göttlichen Assistenz, um sich Ursprung und Bestand einer solchen Gesellschaft begreiflich zu machen, wenn man nur jenen Abgrund antisocialer und anorganischer Mächte erwägt, welche fast in jeder Menschenbrust jenem Bestande und jener Ordnung der Societät feindlich entgegenstreben, und gewiss sind es nicht menschliche, sondern göttliche Kräfte". — Die Autorität ist daher nicht ein Krafthemmendes, sondern ein Kraftgebendes.

*) Fr. Baader über das gegenwärtige Missverhältniss der Vermögenslosen oder Proletärs zu den Vermögen besitzenden Classen" München 1835, S. 3—5. Vgl. Baaders kleine Schriften S. 228—230. 233 ff.

Die Geister oder Gemüther neigen sich nur glaubend zu einander oder afficiren sich. („Glaube" heisst hier Baadern offenbar jenes ursprüngliche Grundgefühl des innern Einsseins unter den Menschen, was empirisch, wie wir zeigten, als „Wohlwollen" hervortritt. Der Ausdruck ist eigenthümlich, aber glücklich gewählt; er bezeichnet ebensowohl das innere Eingewachsensein jenes Grundgefühles, als seine Verwandtschaft mit dem Religiösen, welchen Parallelismus Baader umständlich durchführt.) „Den Glauben läugnen, heisst daher ihre Concretheit läugnen. Diese Coordination der einzelnen Intelligenzen besteht aber nicht ohne gemeinsame Subordination, d. h. sie glauben einander nur insofern, als sie Einem und demselben Höheren glauben". Dies ist einer jener Blicke von tiefster Divination, an denen Baader so reich ist! Nur darum können die Geister sich aufschliessen gegen einander. „glaubend sich afficiren", weil sie in einem höchsten Geiste geeinigt sind. Und je tiefer sie dessen innewerden, die Idee der Gottinnigkeit bewusst in sich vollziehen, desto tiefer und inniger („glaubender") schliessen sie sich auch gegen einander auf, d. h. gelingt der Process der ergänzenden Gemeinschaft. (Vgl. §. 9. S. 21. 23.) Baader hätte von diesem Satze aus die Ethik auf das Erfreulichste umgestalten können; zu solchen Ausführungen ist er aber nie gekommen, und es ist begreiflich, dass dergleichen Winke von Andern erst dann verstanden werden, wenn ihre Erfüllung eingetreten ist!

Wir können in der Gesellschaft daher eine dreifache Abstufung des Verhältnisses erkennen, in welchem die Autorität auf ihre Glieder wirkt. Das erste bildet die „natürliche Gesellschaft", in der nur die Liebe als Autorität wirkt, wo also das Versöhntsein mit der Autorität Alle als Grundgefühl durchdringt. Dies ist allein der rechte Staat und die rechte Kirche, gegründet auf freien politischen wie religiösen Glauben: Theokratie in engerm Sinne.

So wie aber die Liebe verletzt wird oder mangelt und das Gesetz spricht, gestaltet sich die Gesellschaft zur Civilgesellschaft. Wenn endlich auch das Gesetz übertreten wird, tritt

die Autorität als Macht und zwar geschieden von den nun zu Unterthanen gewordenen Gliedern der Gesellschaft hervor: es ist die Herrschaft der Könige bei den Juden, während die zweite Form sich im Regimente der Richter darstellte.*) Allgemeiner könnte Baader behaupten, dass die beiden ersten Stadien die Form der Republik, des Gemeinwesens, die dritte die der Erbmonarchie und zwar die der feudalen oder patrimonialen, in sich darstellen. Zwar kann auch in dieser noch, gleichsam als Nachhall, die „Liebe" herrschen, aber das Grundverhältniss ist doch nicht mehr das ursprüngliche oder begriffsmässige, indem die Macht sich herausgesetzt und entgegengestellt hat dem Volke.

190.

Ist aber jede Association durch einen Subordinationsact bedingt, so langt man doch mit dem blossen Dualismus eines Herrn und Dieners nicht aus, wenn nicht beide wieder einem Dritten oder Ersten untergeordnet sind. Der Regent und die Regierten werden oder bleiben nur dadurch von einander frei und gegen einander sicher, dass sie beide Einem und demselben, nicht wieder menschlichen, sondern göttlichen Gesetze sich unterwerfen, oder dass sie Einem und demselben Gott dienen. Man muss sich ebensowohl gegen die Lehre der Absolutisten, dass das Volk aus des Regenten Gnaden bestehe, als gegen die Behauptung der Jakobiner, dass der Regent durch des Volkes Gnade, gleicherweise erklären. Vielmehr bestehen beide nur aus Gottes Gnaden, d. h. beide haben sich in und vor Gott zusammen in Pflicht genommen. Wo dies innere Band nicht mehr wirksam ist, da lösen sich die Fugen der Societät von Innen her, entweder zu Despotismus oder zu Anarchie.**)

Baader hat nicht ausgeführt, in welcher Weise er sich jenes „höhere Erste oder Dritte", welches über dem Regenten und dem Volke steht, in wirksam objectiver Existenz gedacht habe. Begreiflich kann es nur werden, wenn es als Staatsgrundge-

*) „Baader's Societätsphilosophie" S. 8 ff. 10. 11.
**) A. a. O. S. 15. 16. 21. 36 ff.

setz, als Verfassung u. dgl. gedacht wird. Zwar spricht er von Volksvertretung dem Regenten gegenüber; sie hat ihm aber nur den Charakter der Mitberathung, zu welcher der Regent im Beschlussfassen sich völlig frei und selbstständig verhalten müsse, während er dennoch verpflichtet sei, sich dem Einflusse der Nation bei seinen Entschliessungen möglichst offen zu erhalten. Desshalb fügt er hinzu: „Eine Regierung kann in hohem Grade constitutionell sein und dennoch keine Ständeversammlung haben, falls sie nämlich ihren Deliberativstellen möglichste Unabhängigkeit und den Deliberationen möglichste Publicität gibt".*) Da hätten wir also, allerdings mit Ausschluss des letzten Punktes, in der früheren Preussischen Staatsverwaltung, welche auf freier Berathung der höhern Deliberativstellen beruhte, schon eine musterhafte Verfassung gehabt! Die Erfahrung hat dies nicht bestätigt. —

Das Verhältniss der Kirche zum Staate durchlief bisher zwei Momente: im ersten, dem theokratischen, hielt die Kirche den Staat in sich aufgehoben; im zweiten, dem „protestantischen", befasst der Staat die Kirche unter sich. Der dritte Moment ist der, in welchem beide sich völlig und zwar erst indifferent, bis später freundlich und versöhnend, von einander scheiden, d. h. sich unterscheiden. Die äussere Losbindung der weltlichen Regierung von der Kirche, so wie dieser von jener, sind beide nur Mittel zum Zwecke, nämlich zum freien und darum aufrichtigen Bunde beider, was auch vom freien Bunde der Wissenschaft und der Kunst mit beiden ersten auf ihre Weise gilt.**)

Wir schliessen uns beistimmend diesen Erklärungen an; aber wir vermissen auch hier die bestimmte Ausführung und die Lösung der vielen Collisionsfragen zwischen Kirche und Staat, welche deutlich abzugränzen hat, was da „weltlich" und was „geistlich" zu entscheiden sei. Erst dadurch kann die Wahrheit jenes Princips sich erweisen. Baader hat geistreich eine seiner theologischen Schriften „Anregungsmittel des

*) S. 16. Vgl. S. 21. 22.
**) A. a. O. S. 35. Vgl. S. 64.

Forschens" (fermenta cognitionis) genannt; wir möchten auch seine politischen Sätze dahin zählen und so mögen die hier gegebenen Proben derselben genügen.

191.

In ähnlichem Verhältnisse, wie Fr. Baader, anregend für eine Zukunft, die er selbst noch nicht im klaren Begriffe erschaute, steht Henrich Steffens da.*) Doch hat er auch mit Fr. Schlegel Berührungspunkte gemein, nicht allein darin, dass er, wie dieser, lebhaft eingriff in die Behandlung der Zeitfragen, und dass auch ihm zur Begründung seiner politischen Urtheile eine reiche Welt- und Geschichtsanschauung zur Seite stand. Weit mehr aber schliesst sich Steffens dadurch jenen und der ganzen hier bezeichneten Richtung an, dass auch bei ihm die Lehre von einem „Sündenfalle", als einem einzelnen, concreten Factum, der Mittelpunkt seiner Geschichtsanschauungen war. Dennoch weiss sein reicher, tiefsinniger Geist jene düstere und verwirrende Vorstellung so zu vergeistigen, dass sie eigentlich in ein bloss Allegorisches sich verwandelt und der freiesten und unbefangensten Auffassung nicht mehr hinderlich ist. Aus diesem unaufhörlich gelösten Widerspruche entspringt aber gerade das eigenthümlich Anregende und wahrhaft Liebenswürdige seines Geistes. Glaube und frischestes Erkennen, Haften an der Autorität und kühner Gedankenflug, Sichgefangengeben in Demuth und tapferstes Ringen nach Wahrheit versöhnen sich in ihm so innig und eigenthümlich, dass wir in der Litteratur kaum eine zweite Gestalt ihm beizugesellen wüssten. Desshalb hat sich auch das Gemeingültigste und Objectivste, Natur- und Geschichtsforschung, bei ihm so unauflöslich mit In-

*) Henrich Steffens (1773—1845). Hierher gehört: „Anthropologie" II Bände Breslau 1822. „Caricaturen des Heiligsten" II Bde. Leipzig 1819. 1821. „Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland" II Bde. Berlin 1817. „Christliche Religionsphilosophie" II Bde. Breslau 1839. „Wie ich wieder Lutheraner wurde, eine Confession" Breslau 1832.

dividuellem versetzt, dass beinahe Alles in seinen Darstellungen das Gepräge des Selbstbekenntnisses erhält, „Confession“ geworden ist.*)

Wenn wir jedoch die Grundlage seiner politischen Ansichten beurtheilen wollen, so müssen wir von seiner „Anthropologie“ beginnen, dem Werke, welches am Umfassendsten den Zusammenhang seiner Ueberzeugungen darlegt. Sein Resultat lässt sich in die Sätze zusammenfassen. Die menschliche Persönlichkeit, wie sie an sich ewig und präexistent durch die Natur sich hindurchsetzt, ist im Zeitleben hervortretend durch die Sünde verpestet. Damit ist zugleich die innere Einheit dem Bewusstsein des Menschengeschlechts verloren gegangen, und wie darin erst die wahre Persönlichkeit des Einzelnen gefunden werden kann, so ist an deren Stelle die falsche Eigenthümlichkeit getreten, welche die Selbstsucht erzeugt. Erretten von der Sünde, die zurückgedrängte Einheit hervorbilden, kann nur der erlösende Geist Gottes in der Geschichte, „Jesus Christus“.

Die Sünde, die Selbstsucht tritt aber in dreifacher Gestalt hervor: Geiz — Absolutheit des irdischen Besitzes; Herrschsucht — Absolutheit der irdischen That; Hochmuth — Absolutheit des irdischen Erkennens. Nur der Geist Gottes kann diese Selbstsucht tilgen und die Einheit der Liebe hervorrufen. „Diese Einheit Aller ist das Höchste; aber sie ist nur durch volle Sonderung, durch die Persönlichkeit möglich.“**) Dieser scheinbar paradoxe, vielfach verkannte Satz ist dennoch tiefwahr: — je freier, eigenthümlicher, „gesonderter“ die Persönlichkeiten hervortreten, desto mehr gelingt ihnen die Doppelthat ergänzender Gemeinschaft, das Sichaufschliessen der Liebe und der gemeinsame Gewinn der Vervollkommnung.

---

*) Die weitere Ausführung dieser Charakteristik sehe man in des Verf. kritischem Werke: „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“ Heidelberg 1832. S. 37 ff.

**) „Anthropologie“ Bd. II. S. 454 ff. Vgl. „Religionsphilosophie“ Bd. I. S. 52 fl. Bd. II. S. 1 ff. „Wie ich wieder Lutheraner wurde“; S. 130.

192.

Aus diesen Sätzen ergibt sich nun auch der Hauptinhalt von Steffens' „Caricaturen des Heiligsten". Sie sind Bruchstück einer Ethik und Politik; wie jedoch überhaupt schon bemerkt wurde, dass Steffens jede Untersuchung in jede hineinzieht und in allen Schriften eigentlich Dasselbe gibt, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, gerade darum aber das Tiefste und Vortrefflichste nicht selten an Gelegentliches oder bloss Subjectives knüpft: so auch in diesem Werke. Die Darstellung der Caricaturen in der Gesellschaft, welche er ganz wie pathologische Zustände, wie Krankheiten, als Zerwürfnisse und Trümmer aus der wahren vollen Idee betrachtet, ist treffend, ja im Einzelnen meisterhaft und für die damalige Zeit, wie für jetzt noch, gleich bedeutsam. Zwischenein treten aber so seltsame Beschränkungen des Urtheils, dass kaum derselbe Geist jene freien Züge und bedeutenden Gestalten und diese zerknitterten Conturen gezeichnet zu haben scheint. Wir suchen hier nur den Faden der positiven Ideen festzuhalten, der sich durch jene Charakteristiken hindurchzieht.

Alle Eigenthümlichkeit der Menschen gründet sich auf den Urgegensatz von Natur und Geist, von Sein und Erkennen. Auf eine völlig in sich gegründete, sich genügende Weise wird dieser Gegensatz als bestehend und aufgehoben zugleich geschaut in der Unschuld und der Weisheit. Die Unschuld, in ihrer Idee geschaut, ist die in sich sichere, durch ihr Dasein befriedigte, klare, edle, absolut vornehme Natur: in ihr liegen alle Früchte des Erkennens, als ursprünglicher Besitz, obgleich nicht als Erkennen der Form nach. Die Weisheit ist das in seiner eigenen Klarheit ruhende Erkennen, aber zugleich die vollkommenste Einheit des Erkennens und des Seins, wo das Denken die Idee darstellt und unmittelbar enthüllt, anstatt den Idealen bloss nachzujagen. In beiden liegt aber der Grund der im menschlichen Wesen enthaltenen Unterschiede, daher auch der Grund der Verschiedenheit der Stände, als der selbstständigen Elemente des Staates.

Der Staat nämlich, sofern er sich der Idee nach zu gestalten sucht, stellt die Hineinbildung des Seins in das Erkennen dar (dasselbe, was nur in umgekehrter Gedankenfolge Schleiermacher die Hineinbildung der Vernunft in die Natur nannte). Die Menschen, als Organe des Staates, leben aber zufolge ihrer überwiegenden Grundanlage entweder aus der Fülle einer in sich sichern Natur: das überwiegende Sein, der Grund und Boden, das gestaltende leibliche Element des Staates, — der Nährstand. Oder aus der unendlichen Fülle des sich ergreifenden Geistes, das erzeugende geistige Element des Staates, den Lehrstand, bildend. Wenden diese beiden Urstände der Staaten ihre Rechte gegen einander, dann sind sie beide nichtig; gestalten sie sich für einander, in welchem Wechselprocess der wahre Staat besteht, dann gewinnt jeder aus dem andern die rechte, unendliche Bedeutung. *)

Der Bauer stellt die allgemeinste Einheit der Menschen mit der Natur dar; daher erscheint uns dieser Stand vorzugsweise die Stätte der Unschuld. Der Ackerbau war von jeher mit der Religion verbunden; er ist der übrig gebliebene, nie ganz zu verdrängende Mythus, in welchem menschliche That und Naturthat in Eins verschmelzen. Alle früheste Gesittung knüpft sich daher an die Gründung des Ackerbaus. Im modernen Staate repräsentirt er das Gemeindeleben; er soll daher auch zur freien Vertretung im Staate gelassen werden. Dies ist der Sinn der Forderung unserer Tage (im Jahre 1819), den Bauernstand zu befreien.

Der Bürgerstand ist die Darstellung des Individualisirens mannigfaltiger Beschäftigung durch die Corporationen. Er stellt das eigentlich bewegliche Leben im Staate dar, die mannigfaltigen Hantirungen und Geschäfte, welche durch das Bedürfniss geweckt, dennoch auf eine tiefere, durch sie sich hindurchwindende Idee deuten. Die Schönheit ist diese Idee. Ein jedes Haus will sich anmuthig gestalten, ein jedes Geräth, ein jedes Gefäss will sich in schönen Formen runden, die Bekleidung will

*) „Caricaturen“ S. 61 — 66.

die Gestalt veredeln, alle Genüsse wollen eine verborgene Welt enthüllen und versteckte Verhältnisse zwingen, sich zu offenbaren. Die Blüthe aller bürgerlichen Hantirung, die reinste Offenbarung ihrer geistigen Freiheit ist daher die Kunst.

Der Adel endlich soll die freie Individualität in der einzelnen Person darstellen, während der Bauer und Bürger nicht als Einzelne, sondern als Gemeinde- und Corporationsglieder frei sind. Die Idee des Adels ist keinesweges eine irdische Person. Er soll ganz in und für die grossen Verhältnisse des Staates leben; alle Stände sollen mit, in und durch ihn ihre Freiheit erkennen. Jene anmuthige Kraft und Klarheit, jene innere Tüchtigkeit einer in sich sichern Natur, die, begünstigt durch das Geschick, ursprünglich schon besitzt, was wir strebend erreichen müssen, stellt das Wesen des ächten Adlichen dar. Aber eben weil der Adliche das Element der reinen Persönlichkeit in sich enthält, muss er sich ganz opfern; wie Alle für ihn, muss er für Alle sorgen. Ein jeder Staat, der ohne Adel ist, wird immer etwas Kleinliches, Spiessbürgerliches behalten; es fehlt ihm der edle, vornehme Mittelpunkt, in welchem sein mannigfaltiges Streben sich vereinigt. — Was nun aber den scheinbaren Vorzug des Adels betrifft, so ist „dieser in jener oben angedeuteten Tiefe aller irdischen Geburt gegründet, die innerlich das Talent, äusserlich die Glücksgüter bestimmt, ohne die Freiheit zu gefährden; und was als Gunst oder Missgunst des Geschicks erscheint, ist dennoch in einer ursprünglichen Selbstthat gegründet und Grund aller Eigenthümlichkeit der Stände“.*)

Dies nun ist eine von jenen Stellen, wo Treffliches und Verfehltes, richtig Geschautes und ganz Willkürliches aufs Engste verbunden sind. Dem Adel soll zufolge einer „in der Tiefe aller irdischen Geburt“ liegenden Vorausbestimmung, vor dem Bauern, dem Bürger, ja dem Gelehrten, das Vorrecht persönlicher Freiheit und einer mühelos harmonischen Ausbildung der Individualität zukommen, während jenen Ständen durch

*) „Caricaturen“ Bd. I. S. 66 ff. 77. 79. 81—83. 96—101.

gleiches Schicksal bestimmt ist, nur in „harter Arbeit und in mühvollen Anstrengungen" jenes Ziel zu erreichen. Hier sinkt er, ohne es zu wollen, auf seines Gegners, auf Haller's fatalistischen Standpunkt zurück; und wollte er durchgreifenden Ernst mit diesem Begriffe machen, er müsste seine ganze Lehre von der Gleichberechtigung der Persönlichkeiten zurücknehmen. Weiterhin zwar lenkt er ab (S. 101. 103. 130, wo sogar von einem „wissenschaftlichen Adel" die Rede ist): das Gesagte gilt nur vom Adel in seiner „Idee"; die gewöhnlichen, auf blosse Geburt gegründeten Ansprüche desselben werden dagegen streng zurückgewiesen. Dadurch wird jedoch die Verwirrung nur noch täuschender; denn auch den Bauern, den Bürger und Gelehrten wollte Steffens nur in der Idee uns zeigen, nicht als „Caricatur". Sein Adel der Idee ist freilich ein sehr realer und wichtiger Begriff; er enthält das Ziel aller humanen Ausbildung, welche, als allgemein Menschliches, Jedem bestimmt ist; und desto schlimmer wäre es daher für den Staat der Vergangenheit und der Gegenwart, wenn in ihm bisher nur dem Adel gelungen sein sollte — was aber auch unrichtig ist — jenes Ziel zu erreichen! Sein Adel aber ist keine Idee, er ist eine halb aus einzelnen Lebensanschauungen, halb aus Resten romantischer Geschichtsauffassung gewebte Illusion!

193.

Bauer, Bürger, Adel sind die „ewigen Elemente des Staats" in der Richtung des Seins. Der Gelehrte stellt die entgegengesetzte Richtung dar, die des Erkennens. Auf eine doppelte Weise tritt die eigenthümliche Thätigkeit des Gelehrten im Staate hervor: als eine Hineinbildung des Seins in das Erkennen — Erziehung; als eine Hineinbildung des Erkennens in das Sein — Gesetzgebung: beides im weitesten Sinne genommen, indem Erziehung überhaupt das Heraufbilden des Einzelnen in die Ideen, Gesetzgebung die allgegenwärtige Hineinbildung der Ideen in die gegebene Erscheinung ausdrückt. Dem Gelehrten ist höchste Lebensfreiheit innere, gänzliche Sorgenlosigkeit äussere Bedingung seiner Existenz (Steffens erinnert in

beiderlei Beziehung nicht unpassend an die Bedeutung der Klöster im Mittelalter). In seinen Aeusserungen endlich muss ihm volle Freiheit zugestanden sein. „Es gibt in unsern Tagen in keinem Staate Gedankenfreiheit, wenigstens für den Staat nicht, wo es nicht Pressfreiheit gibt". *)

Die Idee des Staates ist die der wechselseitigen Befreiung oder der Erziehung in weitestem Sinne; — ein tief geschöpfter und auch glücklich gewählter Ausdruck! Es gibt keinen höhern Begriff des Staates, als den einer wechselseitigen Erziehung und Befreiung der Persönlichkeiten durch die ausgebildetste und vielseitigste Wirkung ergänzender Gemeinschaft. Nur das fragt sich, wie es Steffens gelungen sei, diese höchste Idee des Staates theils zu einem gegliederten Organismus desselben fortzuführen, theils dadurch zu einer gründlichen politischen Einsicht über die gegenwärtigen Zustände desselben den Weg zu bahnen, was er in den „Caricaturen" gerade beabsichtigt?

Aus der Idee des Staates folgt, dass jeder Bürger nicht nur Gesetzgeber sei, sondern auch so erscheine; „denn frei sind wir nur, insofern wir eignen Gesetzen gehorchen". Daraus geht die Verfassung hervor, welche im organischen Leben des Staates die einzelnen Gewalten und Interessen gegen einander abzugränzen hat. Diese treten in der Form grösserer Corporationen einander gegenüber, und da Steffens allerdings nur in einer Repräsentativverfassung sich ein eigentliches Staatsleben denken kann, so huldigt er dem Principe einer Volksvertretung nach Ständen, nicht nach der Kopfzahl. Aber auch hier fehlt die bestimmtere Ausführung. Sodann zeigt er sich Gegner jeder bloss geschriebenen Verfassung, die nur allzuleicht dem Volke ein angepasstes Kleid werden könne, während sie sein Leben sein soll. „Bewusstlos als eigentliche Anlage schlummert die eigenthümliche Verfassung in einem jeden Volke, ja diese Anlage bildet sein Wesen". Dennoch will er Verfassungsentwürfe „von mächtiger Hand" keineswegs ablehnen. Hier er-

*) „Caricaturen" I. S. 107.

ıeinen Verwirrungen nach der einen, wie der andern Seite: :h können wir die richtige Meinung herausahnen, welche :ffens in seinem geschichtsphilosophischen Werke über: „die genwärtige Zeit und wie sie geworden" ausführlich ›tivirt: dass jede Verfassung eines Volkes nur Resultat seiner eiıthümlichen geschichtlichen Entwicklung sei, ja diese Geschichte ber. — Der Staat in seinem vollendeten Sein wäre „eine Gemeinıaft der Heiligen, also kein Staat", welcher immer irgend eine Hemmung", eine „Gränze" voraussetzt!*) Hier schwebt Stefıs, im Widerspruche mit seiner anfänglichen höhern Idee, der ntisch-Fichtesche Rechts- und Nothstaat in seiner vermeintıen Absolutheit vor. Er hat uns ja so tief als treffend ge:t, dass die Befreiung der ureignen Persönlichkeit durch die meinschaft höchstes Ziel des Staates sei; was wäre nun des› Erreichung, d. h. der rechte Staat Anderes, als die „Ge:inschaft der Heiligen", wenn man diese nicht in unbegreifhe Vorstellungen verflüchtigen, sondern als einen realen, erchbaren begreifen will?

194.

Um die Lehre vom Erbmonarchen einzuleiten, bedient h Steffens eines Umweges durch einen kritischen Rückblick f die Vergangenheit. Er weist ebenso sehr die knechtische ıterwürfigkeit unter den Despotismus wie das moderne Missıuen gegen die Fürsten zurück, die auf jede Weise überwacht d eingeschränkt werden sollen. Das Wesen der königlichen :walt entspringt ihm ganz und durchaus aus der Freiheit r Bürger; „eine jede wahre Republik ist nothwendig eine Morchie" (umgekehrt hätte dieser Satz wohl mehr Wahrheit!) nd was die Freiheit der Bürger hemmt, das greift die könighe Gewalt zugleich auf eine gefährliche Weise an". Der Kö;, der erhabene Repräsentant der in allen Richtungen laut sich ssernden Freiheit seines Volkes, ist eben darum das sich fenbarende Gesetz, die in einer einzelnen Person

*) „Caricaturen" a. a. O. S. 129. 133.

hervortretende Eigenthümlichkeit des Staates. Desshalb hat auch die Erbfolge der Könige eine grosse Bedeutung, ja die heiligste. Begriffsmässig können Könige nur entstehen durch eigene That oder durch die Wahl der Nation. Aber der König soll keinesweges die concentrirte Kraft der Nation sein, sondern die Darstellung ihrer reinsten, heiligsten Gesinnung, die sich in Demuth einem als zufällig erscheinenden Geschicke unterwirft, wie es in der Person des Erbmonarchen sich verwirklicht.*) So wäre denn nicht die Bethätigung der Freiheit, sondern der Demuth die eigentliche Bestimmung des Staates, und wir werden an Fr. Schlegel erinnert (§. 187), nach welchem höchste Bedeutung des Staates ist, die Unterwerfung unter Gott symbolisch vorzubilden. In einem andern Zusammenhange dagegen beschränkt er diese so unbedingt vorgetragene Lehre dahin, dass nur die gegenwärtige Zeit (die europäische Bildung) einen König fordere. Der Hauptirrthum der Zeit bestehe darin, dass sie nicht begreife, wie das Unendliche, Freie, Vernünftige nothwendig zugleich ein Bestimmtes sein müsse. „In einer Republik — denn eigentlich ist eine jede lebendige Staatsform eine Republik und jede andere Form ist eine Abweichung, eine Caricatur — muss Gefühl und Verstand die Nothwendigkeit der bestehenden Verfassung ebenso gewiss anerkennen, als in der constitutionellen Monarchie“. Bei einer so nachgiebigen Vorstellungsweise, die selbst das direct Widerstreitende nachträglich in sich aufnimmt, kann es nicht wundern, wenn Steffens in demselben Zusammenhange auch seine Lehre von der Bedeutung des Adels so gut als zurückgenommen hat.**)

Das Ganze seiner politischen Ueberzeugungen, deren Lückenhaftes wohl kaum sich verkennen lässt, indem darin Zufälliges und Wesentliches dicht nebeneinandersteht, hat er übrigens in nachfolgendem Bekenntnisse ausgesprochen:

„Wer mit unbefangenem Blick die Geschichte unserer Tage

*) A. a. O. S. 131—155.
**) „Caricaturen“ Bd. II. S. 182. 179. 189 ff.

rschaut, der überzeugt sich leicht, dass eine constitutionelle
ıarchie, mit einem Adel, der seine Schranken kennt und
t, aber auch seinen eigenthümlichen Standpunkt hochhält,
selbstständigen Ständen, die sich aus der eigenen Natur
wickeln und gestalten können, die wahre zeitgemässe Ver-
ung ist; dass eine solche allein jenes heitere lebendige Gleich-
richt der geschichtlich begründeten Elemente des Staates, selbst
Kampfe der niemals aufhören kann, wechselseitig erhal-
wird".*)

Von dieser positiven Seite seiner Lehre wenden wir uns
kritischen, zur Darstellungen der „Caricaturen" im Staate;
l hier erscheint Steffens ohne Zweifel am Bedeutendsten.

Jede Caricatur ist lediglich Verzerrung eines ursprünglich
hren und Positiven; Heraustreten einer Richtung, die in ih-
Vereinzelung ihr selbstsüchtiges Streben, aber auch ihre
ene Nichtigkeit offenbart, und damit die innere Wahrheit des
igen und Einen bestätigt. Sie gleicht im organischen Leben
Krankheit, im sittlichen Bewusstsein des Einzelnen dem Bö-
oder der Sünde, deren Wurzel die Selbstsucht ist.

In Bezug auf die Grundauffassung vom Staate bilden sich
beiden entgegengesetzten Caricaturen: „der Bequeme oder
ückseligkeit und Ruhe", und „die Unruhigen oder
eiheit und Deutschheit": — also dieselben Extreme,
lche in jedem bewegten Staatsleben fast unvermeidlich wie
gegengesetzte Kräfte auf einander wirken und sich gegensei-
neutralisiren. Jetzt hätte man sie Reaction und Revolution
nennen. Er charakterisirt beide dem damaligen Ausdrucke
chst angemessen; aber er erhebt sich nicht zu der höhern
trachtung ihrer allgemeinen Natur und ihrer Unvermeidlichkeit
jedes Staatsleben, welches ohne Parteiungen gar nicht zu
ıken ist.

Ebenso haben die einzelnen Stände im Staate ihre cari-
te Auffassung. Die Idee des Bauernstandes theilt sich in
doppelt einseitige Auffassung, entweder den Bauer als den

*) A. a. O. S. 187.

Ur- und Grundstand zu bezeichnen und zu behaupten, nur der wirkliche Bauer könne Bürger sein; umgekehrt den Bauer als einen besondern Stand völlig zu läugnen, und ihn auflösen zu wollen in die allgemeine Bürgerlichkeit. In Bezug auf den Bürger steht einerseits gänzliche Aufhebung der Zünfte und unbedingte Gewerbefreiheit, welche eine in's Unendliche gehende Industrie und Vermehrung der Bedürfnisse zur Folge haben muss; andererseits Zunftwesen und eine damit verbundene Rückkehr zu einfachen Sitten und zur Verminderung der Bedürfnisse. Auch der Adel unterliegt einer entgegengesetzten einseitigen Auffassung: theils sind es die Ansprüche eines veralteten Feudaladels, theils die Behauptung, dass der Adel, ohne alle innere Bedeutung im Staate, sich längst überlebt habe und verschwinden müsse. Die Ausgleichung dieser beiden Verzerrungen findet er, wie auch von Andern geschehen, wie schon Fichte in seiner Schrift über die französische Revolution es ausführte, in der Errichtung einer Pairie, eines bürgerlichen oder Verdienstadels, der aber mit dem Verschwinden seiner Erblichkeit dann auch den specifischen Charakter des Adels verloren hätte. *)

195.

Der zweite Theil stellt auf lehrreiche und bedeutungsvolle Weise die grossen Extreme dar, zwischen denen die politischen Grundansichten unserer Zeit sich auf- und abbewegen. Das eine ist das historische Legitimitätsprincip, die Herrscherwürde von Gottes Gnaden, am Entschiedensten durchgeführt in Haller's „Restauration der Staatswissenschaft" und culminirend in dem Bestreben, die Hierarchie als die höchste Autorität hinzustellen. Die zweite entgegengesetzte Caricatur ist die Revolution, mit den Vorstellungen von ursprünglicher Gleichheit aller Menschen und von Freiheit und Gleichberechtigung im Staate, am Entschiedensten durchgeführt in Rousseau's contrat social und sich anlehnend an die Consequenzen des Pro-

*) „Caricaturen" Bd. I. S. 245—252. 281—293. 309—339.

testantismus. Die zerstörenden Reibungen jener beiden Extreme erzeugen eine dritte Caricatur: es ist die der einseitigen Administration, als Regiment der Beamten und der stehenden Heere. Diese, wiewohl in der Wirkung für den Staat höher stehend und geschickter ihre Aufgaben lösend, als jene, erzeugt dennoch nicht die wahre Einheit derselben, sondern nur das äussere Gleichgewicht, ihre abstracte Indifferenz. Es ist äussere Staatskunst und principloses Administriren, welches, wo es auf allgemeine Fragen und leitende Staatsprincipien ankommt, die Forderungen der Zukunft durch die Gewalt der Vergangenheit, die Ansprüche der Vergangenheit durch die Macht der Zukunft zu hemmen sucht, ein gegenseitiges Neutralisiren, deren Resultat die reine ideenlose Oede ist.*) Man muss gestehen, dass Steffens hier mit treffendem Blick über seine Umgebung das Grundgebrechen eines Regiments geschildert hat, welches, durch und durch selbstsüchtig, auch der höchsten Ideen sich nur bedient, wie der Mittel zu seinen Zwecken, und das durchaus nichts Höchstes anerkannt, als den Zweck seiner äussern Selbsterhaltung. Es ist „erleuchteter Despotismus", der in jeder Staatsverfassung, auch in der Republik, walten kann, sobald die bewusste Selbstsucht der Regierenden das Ruder führt. — Vielfach ist das Bild dieser letzten Caricatur auf den Beamten- und Polizeistaat des damaligen Preussens gedeutet worden; und wir gestehen, dass viele Züge ihm entnommen sind. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass die ursprüngliche Grundlage des Preussischen Staates, nach der grossen Reform vom J. 1808, Freiheit des Bürgerthumes und Entwicklung der Intelligenz des Volkes — Volksbildung in weitestem Sinne war. Diese Zwecke, wären sie nur entschieden und vollständig durchgeführt worden, hätten sich nicht später feindliche Tendenzen ihnen beigemischt, würden die sichersten Vorstufen des künftigen idealen Staates uns bezeichnen. Ein Staat, welcher die Volksbildung pflegt, untergräbt damit sich selber die Möglichkeit, als Despotismus fortzudauern. —

*) „Caricaturen" Bd. II. S. 231 ff. 301 ff. 350 ff.

Was ist nun die wahre Idee des Staates, welche Steffens allen jenen Einseitigkeiten gegenüber als das eigentlich Erfüllende und Vermittelnde zu zeigen vermochte? Hier nun wiederum tritt an die Stelle eines höchsten Staatsbegriffes, der in klarer Gliederung seiner Theile sich selbst auslegt und erweiset, jene unbestimmte, in Andeutungen sich ergiessende Gedankenfülle, welche zwar das Ziel und die Hauptbestimmungen hindurchblicken lässt, aber weit entfernt ist von wissenschaftlicher Begründung und von erschöpfender Durchführung eines Princips. Er bleibt den Bestimmungen des ersten Theiles getreu: die höchste Bedeutung des Staates liegt in der Religion, in der Freiheit durch die Liebe; sein Ziel ist, die Individualitäten zu befreien innerhalb der Gemeinschaft. Die höchste Staatsform ist die constitutionelle Monarchie mit dem Erbfürsten; ebenso kämpft er für die Gliederung des Volkes nach Innungen und Ständen, gegen die Vorstellungen einer nivellirenden Gleichheit; er streitet für die Pressfreiheit und für ein Gericht durch die Jury, für Selbstständigkeit der Wissenschaft und der Kirche im Staate, endlich für eine künftige Einheit Deutschlands, aber nicht in einer politischen Staatenvereinigung, sondern in einer gemeinsamen Kirche.*) Das ganze Werk beschliesst endlich ein sehr lose verknüpfter Anhang über die gegenwärtige Bedeutung der Freimaurerei, und tiefsinnige Andeutungen über das verborgene Wesen unserer Persönlichkeit, welches in mancherlei unwillkürlichen Erscheinungen, im magnetischen Schlafe, im Hellsehen, im Sterben plötzlich hervorbreche und seine innere Ewigkeit offenbare (vielleicht die bedeutendste Partie des ganzen Buches). Ueber alle jene Gegenstände wird man sich mannigfach angeregt, die eignen Ansichten erweitert, seine ganze Denkweise erhoben fühlen, dennoch einen entscheidenden Abschluss, eine volle Befriedigung wohl meistens vermissen. In einzelnen wahrhaft genialen Blitzen zeigt uns Steffens den tiefsten Charakter, die höchste Idee menschlicher Gemeinschaft; plötzlich aber entgleiten ihm diese hohen Anschauungen, ohne dass er sie zu

*) „Caricaturen“ Bd. II. S. 659 ff.

einem erschöpfenden Ganzen der Wahrheit zu entfalten vermöchte, und an ihre Stelle treten geistreiche politische Rhapsodieen, die zwischen einer poetisch gedeuteten Vergangenheit und unbestimmten Zukunft schweben!

II. Die geschichtliche Rechtsschule.

196.

Wir haben schon früher (§. 3. §. 179) die grosse speculative Bedeutung des Princips hervorgehoben, welches der geschichtlichen Rechtsschule zu Grunde liegt. Wenn die bisher betrachtete theologische Richtung auf den höhern Ursprung und die göttliche Sanction des Staates hinwies, so fügt die historische den weitern Gedanken hinzu, dass jedes Recht, jede Staatsform und Sitte, weil nicht bloss menschlichen Ursprungs und kein Werk willkürlicher Uebereinkunft, auch auf das Tiefste mit dem Angeborenen der Nationalität und mit der historischen Entwicklung eines Volkes verwachsen sei. Beides ist nur die doppelseitige Folgerung desselben Grundgedankens, dass das Wesen des Rechts ein ursprüngliches, „apriorisches“ sei, der wiederum nur der speculative Ausdruck für jene beiden Auffassungen ist, so dass innerlich kein Widerstreit zwischen ihnen allen stattfindet. Vielmehr wird die speculative Idee des Rechts durch die geschichtliche Auffassung ergänzt und vervollständigt, d. h. in ihrer ganzen Objectivität gefasst. Ist das Recht ein ewiges, vernunftnothwendiges, so muss es auch zu aller Zeit in irgend einer Gestalt gegolten haben, mithin überhaupt eines mannigfachen Ausdrucks fähig sein. Erst wenn wir alle Formen seiner weltgeschichtlichen Entwicklung erschöpft hätten, wäre seine Idee in ihrer vollständigen Subject-Objectivität gefunden, damit zugleich aber hätte sich die göttlich providentielle Macht, die Weltregierung Gottes thatsächlich erwiesen, wie sie im unendlich sich objectivirenden Rechtsbewusstsein der Menschheit wirksam ist. (Vgl. §. 179 am Ende.)

Hier ist nun zu zeigen, wie weit diese Idee von der geschichtlichen Rechtsschule entwickelt und in deutlichem Bewusst-

sein ausgesprochen worden. Wir können das Resultat in nachstehenden Sätzen zusammenfassen.

Wo wir zuerst urkundliche Geschichte fanden, hat das bürgerliche Recht schon einen bestimmten, dem Volke eigenthümlichen Charakter, so wie seine Sprache, seine Sitte und Kunst. Alle diese Erscheinungen haben kein abgesondertes Dasein; es sind nur die einzelnen Kräfte und Thätigkeiten des Einen Volkes, welches darin seine Eigenthümlichkeit äussert. Was sie zu einem Ganzen verknüpft, ist die gemeinsame Ueberzeugung des Volks, das gleiche Gefühl innerer Nothwendigkeit, welches allen Gedanken an zufällige oder willkürliche Entstehung ausschliesst.

Das Recht daher, wie die Sprache, lebt unmittelbar wirksam im Bewusstsein eines Volkes. Anfangs ist es arm an Begriffen, diese aber fühlt und durchlebt das Volk ganz und vollständig: und so ist es möglich, dass die Regeln des Privatrechts selbst zu Gegenständen des Volksglaubens werden. Wie aber die Sprache nur durch ihre stete ununterbrochene Uebung erhalten wird, so bedarf auch die Rechtsverfassung einer „sichtbaren öffentlichen Gewalt". Diese ist zu unsern Zeiten eine durch Schrift und förmliche Abfassung festgestellte Rechtsnorm: in jener Urzeit sind es symbolische Handlungen, in deren Anschaulichkeit das Recht in seiner bestimmten Gestalt festgehalten wird. Man kann diese förmlichen Handlungen als die eigentliche Grammatik des Rechts in dieser Periode betrachten, und es ist sehr bedeutend, dass das Hauptgeschäft der Römischen Juristen in der Erhaltung und genauen Anwendung derselben bestand.

Das Recht aber wächst mit dem Leben des Volkes organisch fort, und nun tritt bei steigender Cultur und bei wachsender Vermannigfaltigung der Verhältnisse der Punkt ein, wo das Recht aus dem allgemeinen Bewusstsein des Volkes, in welchem es bisher lebte, sich in einem besondern Stand, den der Juristen, zurückzieht, von welchem das Volk nunmehr in dieser Function repräsentirt wird. Das Dasein des Rechtes ist von nun an künstlicher und verwickelter, indem es ein doppeltes

Leben hat, einmal als Theil des ganzen Volkslebens, welches zu sein es niemals aufhört, dann als besondere Wissenschaft in den Händen des Juristen.

Alles, auch das geschriebene Recht entsteht daher aus dem, was man als Gewohnheitsrecht bezeichnete: erst wurde es durch Sitte und Volksglaube, dann durch Jurisprudenz erzeugt, überall also durch innere stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkür eines Gesetzgebers.

Indem das Recht solchergestalt immer der Ausfluss des Volksbewusstseins ist, befindet es sich gleich allen andern Zuständen des Volkes in einer unausgesetzten Fortbildung; es kann nicht abbrechen von der Vergangenheit, es kann sich nicht abschliessen gegen die Zukunft. Die Vergangenheit ist nicht bloss transitorische, sondern immanente Ursache der Gegenwart und Zukunft. Nur von hier aus kann auch jedes geltende Recht richtig verstanden werden; dies die wahre Bedeutung der geschichtlichen Rechtsstudien, die erst mit dem wahren praktischen Sinne des geltenden Rechts erfüllen können.

Die Grundlehren der historischen Schule sind demnach: der Zusammenhang des Rechts mit dem ganzen Volksbewusstsein; seine ursprüngliche unreflectirte Entstehung, und bei Fortbildung desselben die Nothwendigkeit, an der historischen Continuität festzuhalten.*)

197.

Hiermit tritt die historische Schule ebenso in einen Gegensatz zu der frühern bloss pragmatischen Ansicht, nach der alle rechtlichen Normen und Einrichtungen aus Ueberlegung und Absicht zu diesem oder jenem Zwecke entstanden sein sollen und darnach auch in ihrem Fortbestehen vertheidigt werden müssen, wie

*) „F. E. von Savigny über den Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft"; Heidelberg 1814, S. 8—14. Desselben „System des heutigen Römischen Rechts" Berlin 1840. Bd. I. §. 7. 8. S. 1 —21. „F. J. Stahls Geschichte der Rechtsphilosophie" S. 564—576. „G. F. Puchta, das Gewohnheitsrecht" II. Bd. Erlangen 1828. 1837. Bd. I. „Die allgemeinen Lehren" S. 133 ff.

Hugo in seiner „Philosophie des positiven Rechts" aus diesem Gesichtspunkte Polygamie, Tortur, Sclaverei zulässig fand: — wie andererseits gegen das bisherige Naturrecht. Dies baut das Recht auf allgemeinen Grundsätzen auf, welche mit dem ganzen übrigen Sein und der historischen Entwicklung eines Volkes nicht den geringsten Zusammenhang haben, und es würde, wenn es dies vermöchte, alle verschiedenen Nationalgesetzgebungen nivelliren und an deren Stelle allgemeingültige Rechtsbestimmungen, ein „peremtorisches Recht" setzen, wie Kant dies forderte. Dies die berechtigte Polemik der historischen Schule gegen die ältere Behandlung des Naturrechts.

Dennoch haben wir gezeigt (§. 179. 196), dass die richtig gefasste Lehre vom Apriorischen der Rechtsidee und das Princip der historischen Schule nicht im Gegensatze zu einander stehen, sondern als zwei sich ergänzende Momente gefasst sein wollen. Dem ungeachtet ist Stahl, so sehr er auch (und mit Recht) behauptet, dass die geschichtliche Schule selbst ein neues und tieferes philosophisches Princip enthalte,*) nur bei dem Gegensatze stehen geblieben, was sich auch als ein empfindlicher Mangel seiner eigenen Rechtsphilosophie zeigen wird. Kaltenborn dagegen**) bemerkt weit weniger abweisend, dass man von Seite der historischen Schule nur gegen die einseitig rationalistische, subjective Auffassung des naturrechtlichen Princips sich hätte erklären sollen.

Bei dieser Veranlassung, wo der älteren Verhältnisse dieser Schule zur Philosophie gedacht wird — ihre spätere Stellung zum Hegel'schen Systeme ist bekannt genug — können wir eine Bemerkung nicht unterdrücken. Wie wir zeigten, steht Schleiermacher mit seiner Auffassung des Staates der historischen Schule am Nächsten; ja noch eigentlicher kann gesagt werden, dass er nur den philosophischen Ausdruck für dasjenige gibt, was die historische Schule auf dem Wege rechtsgeschichtlicher Forschungen zu leisten gedachte. Bekanntlich war Sa-

*) „Geschichte der Rechtsphilosophie"; S. 579.
**) „Zur Geschichte des Natur- und Völkerrechts"; 1848. Bd. I. S. 75.

vigny, der eigentliche Urheber dieser Richtung, nicht nur an Einer Universität mit Schleiermacher thätig, sondern stand auch in vielfach persönlichen Beziehungen zu demselben. Dass Schleiermacher erst von ihm seine Staats- und Rechtsauffassung empfangen habe, lässt sich nicht annehmen, so gewiss dieselbe mit dessen ganzer Grundauffassung vom Naturwerden des Ethos auf das Genaueste zusammenhängt, die sich schon in den frühesten Werken und Vorlesungsentwürfen über Ethik bei Schleiermacher findet. Aber auch an Savigny's originaler und selbstständiger Conception ist nicht zu zweifeln, welche in ihrer ganzen Ausführung das Gepräge der Ursprünglichkeit trägt. Und so wäre die merkwürdige Thatsache anzuerkennen, dass zwei sich nahestehende hervorragende Geister von entgegengesetzten Bildungspunkten aus zu demselben Resultate kamen ohne sich äusserlich zu berühren und in eine wissenschaftliche Wechselwirkung zu treten, die Beiden nur zum höchsten innern Vortheil hätte gereichen können. —

198.

Was nun die Ausführung betrifft, welche die historische Schule ihrer Rechtsauffassung gegeben hat, so lässt sich eine gewisse Beschränktheit in ihren bisherigen Leistungen kaum in Abrede stellen. Von dem Gesichtspunkte ausgehend, dass die geschichtliche Erforschung eines Rechtes auch den eigentlichen innern Sinn desselben am Besten aufschliesse, hat man aus diesem praktischen Grunde seine Forschungen hauptsächlich auf den Boden des noch geltenden Rechtes, des Römischen und des Germanischen, eingeschränkt, und als Thibaut in einer Schrift gegen die historische Schule es aussprach, dass „unsere Rechtsgeschichte, um wahrhaft pragmatisch zu werden, die Gesetzgebungen aller alten und neuern Völker umfassen müsse, dass zehn geistvolle Vorlesungen über die Rechtsverfassung der Perser und Chinesen mehr wahren juristischen Sinn wecken würden, als hundert über die jämmerlichen Pfuschereien, denen die Intestaterbfolge von August bis Justinian unterlag“: da wurde dergleichen als etwas ebenso Abenteuerliches als Ueber-

flüssiges bezeichnet. In diesem Sinne blieb die Aufgabe, den innern Geist eines Volkes aus seiner Gesetzgebung zu erforschen nur auf jene zwei Gebiete beschränkt: Savigny wurde für das Römische Recht, Eichhorn für das Deutsche der erste Begründer der neuen Behandlungsweise, denen sodann eine ganze Reihe ausgezeichneter Forscher sich anschloss. Ihnen lassen sich allenfalls noch die im Kreise der Theologie gebliebenen Untersuchungen über den Geist der Mosaischen Gesetzgebung an die Seite stellen.

Hiermit ist jedoch das wahre, zugleich erst zu philosophischer Bedeutung sich erhebende Princip des Historismus noch nicht erschöpft. Wird festgehalten, dass die praktischen Ideen allgegenwärtig wirksam sind im menschlichen Bewusstsein, dass sie in jedem Volke aber, nach seiner geistigen Individualität und nach seinem äussern Lebensbedingungen, nur einen besondern Ausdruck gewinnen können: so ergibt sich die Aufgabe einer vergleichenden Rechtsgeschichte nach ethnographischem und welthistorischem Maassstabe, welche nicht sowohl abgesonderte Volksgesetzgebungen, als den Charakter ganzer Volksstämme und ihrer Grundrichtungen, ebenso die verschiedenen Culturzustände, indem z. B. die Rechtsauffassung des Eigenthums eine andere sein wird in einem nomadisirenden Hirtenvolke, eine andere bei einer ackerbauenden oder handeltreibenden Nation, in grossen Grundzügen neben einander stellt. Erst wenn es gelungen wäre, bei jedem einzelnen Rechtsinstitute, bei jeder Gestalt staatlicher und menschheitlicher Gemeinschaft (Ehe und Erbrecht, väterliche Gewalt, Eigenthum, Staatsverfassung, Kirche, Völkerrecht u. s. w.) eine vergleichende Geschichte ihrer historischen Hauptformen neben einander zu stellen, in welchen die möglichen Grundauffassungen eines Rechtsinstitutes sich ausgeprägt haben: erst dann wäre die Rechtsidee überhaupt, und der Begriff des besondern Rechtsverhältnisses in ihrer ganzen Objectivität erkannt und erschöpft. Historie und Rechtsphilosophie würden einander wechselseitig erleuchten und zuletzt gegenseitig decken, um dann erst die wahrhaft versöhnende Ueberzeugung in begriffsmässiger und in historischer Gewissheit uns

vor Augen zu legen: von dem allgegenwärtigen Walten der Gerechtigkeit in der Geschichte, aber auch von der fortschreitenden Steigerung und Vervollkommnung ihrer Ideen. Erst dann, wenn die historische Schule mit wissenschaftlichem Bewusstsein diesen Gedanken sich zum Ziele setzt, wenn sie ihre bisherigen Leistungen nur als sehr begränzte Vorarbeiten zu diesem Ziele betrachtet, kann ihr zugestanden werden, die Tiefe ihres eigenen Princips zu verstehen. Dennoch ist dieser Gedanke in dunkeln Regungen schon vielfach hervorgetreten; von Cicero an, welcher auf dem consensus gentium in ihren verschiedenen Rechtsansichten aufmerksam macht, bis auf Hugo Grotius, der in seinem epochemachenden Werke: de iure belli et pacis, schon mit bewussterer Einsicht jeder auf begriffsmässigem Wege gefundenen Rechtsbestimmung den historischen Ausdruk hinzufügt, welchen dieselben bei den verschiedenen Völkern gefunden. Und Montesquieu's „Geist der Gesetze" ist ganz auf den Grundgedanken gebaut, dass in der Gesetzgebung eines Volkes ebenso dessen Geist, als der allgemeine der Gerechtigkeit sich offenbaren müsse,

Bemerkenswnrth ist dagegen, dass in den ersten Urhebern der historischen Schule selbst von dieser höhern Auffassung ihres Princips sich noch keine deutlich erkennbare Spur findet, dass sie von einer Seite ausgesprochen wurde, welche sich in directen Widerstreit mit ihr setzt, wir meinen die Hegel'sche Philosophie. Mag auch der erste Versuch, mit welchem Ed. Gans hervortrat*), sich als ungenügend erwiesen haben, mag überhaupt ein so abstracter und zwischen so formellen Kategorieen eingeklemmter Geschichtsbegriff, wie das Hegel'sche System ihn darbietet, nicht ausreichen, um irgend eine geschichtsphilosophische Untersuchung mit dem frischen Geiste der Empfänglichkeit für das Eigenthümliche zu befruchten: dennoch gebührt jener Philosophie die Anerkennung, dass sie die Nothwendigkeit einer solchen Aufgabe zuerst deutlich ausgesprochen hat.

---

*) „Das Erbrecht in welthistorischer Entwickelung" IV. Bde. Stuttgart 1824—1835.

199.

Wir haben im Vorigen die äussere Begränzung bezeichnet, in der die historische Schule bisher ihre Leistungen vorzugsweise gehalten hat. Sehen wir nunmehr, was die innere Gränze ihres Princips ist, wie dasselbe, noch ehe es (in Stahl) seinen philosophischen Repräsentanten fand, in seinen vornehmsten Koryphäen sich ausgesprochen hat.

Savigny in dem ersten Werke, welches als das Programm der neuen Richtung betrachtet zu werden pflegt, in seiner Schrift „über den Beruf", bleibt ausdrücklich bei dem Factum stehen, dass überall, wo „urkundliche Geschichte" hervortritt, wir im Volke schon ein Recht gegeben und anerkannt finden. Ebenso stellt er dort und auch später*) ausdrücklich in Abrede, dass es „Einzelne" gewesen seien, welche mit „Willkür" Rechtsbestimmungen gegeben hätten. Vielmehr ist es der in allen Einzelnen lebende und wirkende Volksgeist, der das Recht erzeugt, das also für das Bewusstsein jedes Einzelnen, nicht zufällig, sondern nothwendig, ein und dasselbe Recht ist. Die Analogie der Sprache, wie schon Hugo es that, wird herbeigezogen, um diesen Vorgang begreiflicher zu machen. — Auch Puchta in seinem „Gewohnheitsrechte"**) bleibt ohne Bedenken bei dieser Auffassung stehen und leitet sogar noch daraus den Unterschied des Rechts von der moralischen Ueberzeugung ab, dass jenes aus der Thätigkeit des Volkes, dies aus dem Gefühle des Einzelnen oder der Familie hervorgehe.

Dass hiernach alles „Volksrecht" ursprünglich blosses Gewohnheitsrecht sei, folgt unmittelbar und ist in Obigem (§. 196) schon ausdrücklich bemerkt worden. Dies bestimmt auch durchaus das Wesen des Rechts auf der zweiten Stufe, der Gesetzgebung. Das schon vorhandene Volksrecht ist der

*) „System des heutigen römischen Rechtes"; 1840 Bd. I. S. 14. 15. Vgl. §. 8. S. 18. 20. §. 13. S. 40 ff.

**) Bd. I. S. 139.

Inhalt derselben oder, was dasselbe sagt, das Gesetz ist bloss Organ des Volksrechtes. Der (rechte) Gesetzgeber steht nur im Mittelpunkte der Nation, so dass er ihren Geist, ihre Gesinnungen, ihre Bedürfnisse in sich vereinigt und dass wir ihn als den wahren Vertreter des Volksgeistes in diesem Betrachte anzusehen haben. Die äussere Stellung des Gesetzgebers im Staate ist dabei unwesentlich. Ob ein Fürst das Gesetz macht oder ein Senat, oder eine Versammlung von Volksvertretern, oder ob endlich die Einstimmung mehrerer solcher Gewalten für die Gesetzgebung erforderlich ist, alles dies ändert Nichts an dem wesentlichen Verhältnisse des Gesetzgebers zum Volksrechte. „Vielmehr ist es eine Verwirrung der Begriffe, wenn man glaubt nur in dem von gewählten Repräsentanten gemachten Gesetz sei wahres Volksrecht enthalten".

In derselben Abhängigkeit vom Volksrechte steht nach dieser Ansicht das „wissenschaftliche Recht", wie es Savigny, oder das „Juristenrecht", wie es Andere genannt haben. Bei fortschreitender Bildung der Völker theilen sich die Beschäftigungen und Kenntnisse: so kann auch das Recht bei grösserer Mannigfaltigkeit nicht mehr vom Bewusstsein des Volkes beherrscht werden, und es bildet sich ein besonderer Stand der Rechtskundigen; aber auch bei ihnen ist das Recht nur eine Fortsetzung und eigenthümliche Entwicklung des Volksrechtes. Man kann ferner bei dem Juristenstande eine doppelte Wirksamkeit unterscheiden; eine materielle, „indem die rechterzeugende Thätigkeit des Volkes grossentheils in ihn sich zurückzieht", und eine formelle, rein wissenschaftliche, indem das Recht, wie es auch entstanden sei, in wissenschaftlicher Weise zum Bewusstsein gebracht und dargestellt wird. Die wissenschaftliche Form aber, welche seine inwohnende Einheit enthüllt, wirkt nunmehr rückwärts auf den Stoff selber ein, so dass auch aus der Wissenschaft eine neue Art der Rechtserzeugung unaufhaltsam hervorgeht. Aber diese Rückwirkung ist nicht ohne Gefahr. Die Wissenschaft ist nur allzugeneigt, eine gewisse Rechtsauffassung eines Volkes in ihren Formeln

abzuschliessen, wodurch unvermeidlich das zeitliche Ergebniss formeller Auffassung fixirt und das Recht der natürlichen Reinigung und Veredlung durch fortschreitende wissenschaftliche Entwicklung entzogen wird.*)

200.

Dies in den wesentlichen Grundzügen Savigny's Lehre von der historischen Entstehung und Ausbildung des Rechts, welche als die herrschende in jenem Kreise angesehen werden kann. Wir können sie für abgeschlossen und in sich vollendet betrachten, sofern es nur darum sich handelt, Anleitung zu sein, wie das gegebene Recht zu erkennen, zu beurtheilen und wissenschaftlich zu behandeln sei. Wenn es aber gilt, die gesammte Entstehung des Rechts im Menschengeschlecht zu erklären: so tritt das Lückenhafte dieser Ansicht hervor, welche freilich für sich anführen kann, dass sie ursprünglich nicht mehr zu sein begehrte, als ein methodologisches Princip für die rechte Behandlung des historischen Rechts. In Bezug auf die Frage nach dem allgemeinen Ursprunge desselben scheint nämlich hier eine doppelte Lücke übrig zu bleiben. Zuerst fehlt der tiefere Grund, warum überhaupt, wie durch einen Act geistiger Nothwendigkeit, die Freiheitsbeziehungen unter den Einzelnen, wie unter ganzen Gemeinschaften (Völkern), nach festen, gleichmachenden Normen geregelt werden müssen: kurz die Rechtsidee als solche wird ausser Betracht gelassen. Sodann bleibt dunkel, wie das äusserlich geltende Recht, die einmal gegebene Satzung, auch im Bewusstsein Aller unwillkürlich innere Geltung finde und als eine unantastbar heilige Macht geehrt werde? Nach der Erklärungsweise der historischen Schule ist es nicht der „Einzelne", sondern der „Volksgeist", der das Recht hervorbringt, so dass es darum, nicht zufälliger, sondern nothwendiger Weise, im ganzen Volke ein und dasselbe Recht sei (vgl. §. 199). Dies setzt

*) „Savigny, System des heutigen röm. Rechts" Bd. I. §. 12—14. S. 34—48.

aber ein ursprüngliches Rechtsbedürfniss in Allen voraus; und dies — das Rechtsbedürfniss, der Trieb, ihre freien Verhältnisse nach gerechten Normen regeln zu lassen durch gewisse hervorragende Genien — ist das wahrhaft Erklärende der ersten Rechtsentstehung, und zugleich das, was sich historisch bis in die Mythenzeit hinein verfolgen lässt. Wenn man früher von der Annahme ausging, dass das Haupt einer Familie oder eines Stammes auch der erste Gesetzgeber für dieselben gewesen sei, freilich aus einem ihnen Allen gemeinsamen „Rechtsgefühle" oder Rechtsbewusstsein heraus: so fügt diese Ansicht der vorigen Auffassung ein wesentlich ergänzendes Glied hinzu. Denn mit Savigny und der historischen Schule bloss zu sagen, dass der „Volksgeist das Recht hervorbringe", nicht der „Einzelne", dies lässt im ganzen Hergange ein schwer aufzuhellendes Dunkel zurück. Auch in der Rechtsbildung, wie in allen geistig schöpferischen Thaten, welche der Gemeinschaft zu Gute kommen, kann die Initiative nur vom Einzelsubjecte ausgehen, in welchem sich das allgemeine Rechtsbewusstsein tiefer und lebendiger ausspricht. Auch die Rechtsbildung ist nicht ohne Voraussetzung eigentlich schöpferischer Genien zu erklären: die vage Annahme eines „Volksgeistes" genügt dazu keinesweges.

Dies ist aber noch nicht Alles; denn die Gesammtheit jener Vorgänge wird ihren letzten erschöpfenden Grund wohl nirgendwo anders finden können, als wie man empirisch-psychologisch es ausdrückt, in „dem jedem Menschen angeborenen Triebe zum Recht", kurz in der Apriorität der Rechtsidee, aus welcher nicht nur die objective Existenz eines Rechts im Menschengeschlechte erklärlich wird, sondern zugleich auch, wie es im subjectiven Geiste oder Gefühle Aller walten, als ein heiliges verehrt werden könne. Die historische Rechtsauffassung enthält, ohne sich dessen ausdrücklich bewusst zu sein, die stärkste indirecte Beweisführung für den Apriorismus des Rechts und fügt sich daher auf das Wesentlichste dem Zusammenhange dieser Lehre an.

201.

Diese Beziehung auf Philosophie, auf philosophische Begründung, hat die historische Schule zunächst nun in G. F. Puchta erhalten. Indem derselbe bemüht war, jener Ansicht eine allgemein wissenschaftliche Unterlage zu geben, ist er jedoch dadurch so entschieden in die theologische Richtung zurückgeschlagen, dass wir in dem Betreff ihn zu dieser rechnen müssten. Savigny hat mit dem glücklichen Instincte, der auch sonst ihn leitet, sich davon frei erhalten, indem er höchstens gelegentlich äussert, dass die uralte Behauptung eines göttlichen Ursprungs des Rechtes und der Gesetze nur die entschiedene Protestation gegen ihre Entstehung aus Zufall oder menschlicher Willkür bezeichnen solle.*) Wie Stahl sich in dieser Beziehung verhält, wird sich zeigen. Jeden Falls ist nicht zu verkennen, dass eine innere Verwandtschaft zwischen jenen beiden Ansichten stattfinden muss, so lange man sich nicht mit vollkommener Klarheit des Wesens der Rechtsidee bewusst ist.

Nach Puchta ist Vernunft das Vermögen, das Nothwendige zu erkennen. Desshalb kann das Recht nicht auf Vernunft beruhen, weil dessen Grundbegriff die Freiheit ist. Vernünftig ist nur das Nothwendige; Freiheit, Recht schliesst auch die Möglichkeit des Gegentheils ein. Das Gute ist daher nicht bloss das Vernünftige oder das Böse ein nur Unvernünftiges. Die Philosophen daher, welche das Recht aus der Vernunft ableiten, kommen gar nicht oder nur durch einen Sprung zu diesem Begriffe. Der höchste Mittelpunkt ist die „Weisheit“, der auch das Nothwendige sich als frei darstellt. So für Gott. „Auch der Mensch war in diesen Mittelpunkt erschaffen; erst dem gefallenen erscheint die Nothwendigkeit als solche, und erst von diesem Zeitpunkt an beginnt die Vernunft, ein hohes Gut allerdings, da es dem Gefallenen unentbehrlich ist, aber nur von einer einseitigen Brauchbarkeit, und verderblich für das Wesen des Menschen, wenn sie die Alleinherrschaft überkommt, wenn sie an die Stelle der Weisheit tritt“ u. s. w. (Es wäre

*) Savigny römisches Recht Bd. I. S. 15.

schwer, aus diesem trüben Gedankengemenge auch nur die scharfgefasste Meinung des Verfassers enträthseln zu wollen! Das Folgende enthält zum Theil die Aufklärung.)

Der abstracte Begriff der Freiheit ist: Möglichkeit sich zu Etwas zu bestimmen. Die menschliche Freiheit ist aber endlich, an äussere Schranken gebunden. Diese äussern Schranken (der Naturnothwendigkeit) erkennt der Mensch durch die Vernunft, und indem seine Freiheit sich in dieselben fügt, wird sie vernünftige Freiheit.

Aber der Inhalt der Freiheit wird nicht durch die Naturnothwendigkeit bestimmt und daher auch nicht durch die Vernunft gezeigt: er wird bestimmt durch die Existenz eines göttlichen Willens. Das Verhältniss der menschlichen Freiheit zu der unendlichen Freiheit und Allmacht gibt jener ihrem Inhalt. Der Mensch soll sich mit Freiheit den göttlichen Geboten unterwerfen; im „Gehorsam gegen Gott" liegt die wirkliche Freiheit. Aber er kann sie auch übertreten und so ist denn „der concrete Begriff der Freiheit, die Wahl zwischen Gutem und Bösem".*)

Das Recht fasst den Willen nicht in seiner Entscheidung für das Gute oder das Böse auf, sondern den blossen Willen selbst als Potenz, als Macht, wie sie an jede Person geknüpft ist. „Rechtliche Freiheit" wäre demnach überhaupt das Vermögen sich selbstständig (zum Guten wie zum Bösen) zu bestimmen, und „Recht" ist die Anerkennung dieser rechtlichen Freiheit, die sich in den Personen und ihren Willen, in der Einwirkung auf die Gegenstände (Eigenthum u. s. w.) äussert. (In dieser kurzen, aber nach ihrem Inhalte vollständig gegebenen Deduction des Rechts fehlt gerade der wesentliche, das Recht constituirende Moment: die wechselseitige Anerkennung der Freiheit durch Einschränkung der eigenen.) Diese rechtliche Freiheit ist theils die der Gesammtheit, theils die des Einzelnen. Aus jener gehen die Gebote der rechtlichen Freiheit,

*) „G. F. Puchta Cursus der Institutionen" 2. Aufl. 1845. Bd. I. S. 3—9.

allgemeinen Rechtsvorschriften hervor. Das Recht des Einzelnen dagegen ist dasjenige, was jenen Geboten der Gesammtheit entspricht; es fliesst aus ihnen und bildet gewisse Befugnisse des Einzelnen, aus denen wiederum unter den Einzelnen Rechtsverhältnisse hervorgehen.*)

Das Verhältniss von Moral und Recht ist auch für die richtige Auffassung des Rechtes von grösster Wichtigkeit. Da die Moral in der Freiheit das eigentliche Princip der Wiederherstellung, der Rückkehr des Menschen vom Bösen zum Guten erkennt: so kann sie der rechtlichen Gleichheit der Personen nicht abwehrend entgegentreten. Die Moral geht also mit dem Recht, sie geht nur noch weiter als dieses. Sie regelt die Gesinnung, die innern Motive des Handelns, das Recht die äussern Freiheitsverhältnisse. Der Vernichtungskrieg gegen das Recht von dem moralischen Standpunkt aus ist eine Verwirrung beider Gebiete. Wer z. B. aus moralischen Gründen eine andere Vertheilung der Güter dieser Welt begehrt, als das Recht sie ihm verstattet, der setzt sich in Widerspruch mit Recht, wie mit Moral. Die Bahn rechtlichen Erwerbs ist ihm geöffnet, und die wahre Moral vollends lehrt die äussern Güter als Spreu betrachten. (Hier wird wohl zu kurz und zu leicht eine der wichtigsten Fragen der socialen Moral abgefertigt!)

Das Recht ist dem Menschen „gleich von Anfang an in die Welt mitgegeben". Von Natur ist er selbstsüchtig; das Menschengeschlecht würde sich in ewigem Kampfe gegen sich selbst zerstören, wenn ihm nicht zwei Führer zur Seite ständen: die Liebe, welche das Individuum antreibt, „sich dem Andern zu assimiliren" und der Sinn des Rechts, „welches ebenso die Gleichheit zu schützen bestimmt ist, indem es die individuellen Ungleichheiten dem Allen gleichmässig Zukommenden, der Persönlichkeit, der Möglichkeit eines Willens, unterwirft". Auf der natürlichen Ungleichheit der Menschen und ihrer Verhältnisse beruht die Mannigfaltigkeit des Rechts. Aber durch diese Mannigfaltigkeit geht eben der Zug des Rechts nach einer

*) Puchta a. a. O. S. 11—14.

Gleichheit hindurch, welche es erst zu einer rechtlichen Ordnung erhebt. (Hier wird also von Puchta nachgetragen, was wir an seiner ersten Deduction des Rechtsbegriffes vermissten.) Die Entwicklung des Rechts beruht auf einer doppelten Aufgabe. Es hat zur Herrschaft über das Ungleiche und Individuelle zu gelangen und in ihm als das schlechthin Gleichmachende hervorzutreten. Aber es soll auch dem Individuellen sein Recht widerfahren; die Rechtsinstitute sind so zu gestalten, dass sie den bestehenden individuellen Bedürfnissen entsprechen. Wir können das Recht von der ersten Seite das strenge, von der zweiten das billige Recht nennen.

Die Existenz des Rechts beruht auf dem Bewusstsein der Menschen von der rechtlichen Freiheit. Dies aber ist, wie die Religion, göttlichen Ursprungs, und das Recht ist desshalb „für die, welche der Erkenntniss dieses Ursprungs noch nicht entfremdet sind, ein Theil der Religion“. Es gelangt in das menschliche Bewusstsein „theils auf dem übernatürlichen Wege der Offenbarung, — theils auf dem natürlichen eines dem menschlichen Geiste eingeborenen Sinnes und Triebes“. Wir haben nur mit dem letztern zu thun, „wobei der eigentliche Schöpfer sich verbirgt und das Recht als eine Schöpfung des menschlichen Geistes erscheinen, ja in seiner weitern Entwicklung eine menschliche Hervorbringung nicht nur scheinen, sondern auch werden lässt“.*)

Auf eine so vage Unterscheidung zwischen blossem Erscheinen und wirklichem Sein, welche Bestimmungen er noch dazu in einander fliessen lässt, gründet der Verfasser die Lösung der wichtigsten Aufgabe aller Rechtsphilosophie: was der Ursprung des Allgemeinen im Rechte und wie es sich zugleich individualisiren müsse? Nicht weniger sinkt er wieder zum starren Gegensatze zwischen „göttlich offenbartem“ und „natürlichem“ Rechte zurück, den wir in den ersten mittelalterlichen Anfängen des Naturrechts fanden (vgl. §. 178), ohne selbst nur der Bemerkung Savigny's eingedenk zu sein, dass jenes der unmittel-

---

*) Puchta a. a. O. S. 14 — 20. 23 — 24.

bare Ausdruck sei, um Protest einzulegen gegen den bloss menschlichen Ursprung alles Rechts.

Mit den weiter folgenden Bestimmungen ist nun Puchta zu den anerkannteren Lehren der historischen Schule übergegangen. Der Volksgeist ist die Quelle des menschlichen oder natürlichen Rechts. Aber hierin liegt zugleich das Individualisirende; denn die Verschiedenheit des Volksbewusstseins, seiner Sitten, seiner historischen Entwicklung, bedingt auch eine eigenthümliche Entwicklung des Rechtes. Daher ist alles Recht nur Volksrecht, und die Begriffe „gemeines" und „particuläres" Recht sind bloss relativ, weil verschieden aufgefasst werden kann, was zu einem Volke gerechnet wird. — Aber zum wirklichen Dasein des Rechts reicht das blosse Bewusstsein desselben nicht aus. Es bedarf eines Organes, wodurch es zu einer objectiven und allgegenwärtig wirksamen Macht erhoben wird, in der sich der allgemeine Wille ausspricht. Dies Organ ist der Staat. Dieselbe Kraft daher, welche das Recht hervortreibt, bildet auch den Staat. Wie das Recht, so ist auch der Staat in seinem ersten Ursprunge etwas von Gott Gegebenes; Obrigkeit und Gehorsam gegen dieselbe sind von Gott, des Menschen Sinn hat dies nicht erfunden. Aber die Ausbildung des Einzelnen darin hat der Schöpfer dem Menschen übertragen. (Die Angabe der Gränze zwischen beidem hat der Verfasser abermals unterlassen.) Der Staat setzt das Recht, ein rechtliches Bewusstsein, schon voraus, ist aber hierwiederum dessen nothwendige Ergänzung. Beide haben jene übernatürliche und natürliche Entstehung mit einander gemein: sie beruhen auf Gottes Ordnung und auf dem Willen, den der Mensch als Glied einer Nation hat.

In dem folgenden Abschnitt erörtert endlich der Verfasser den Unterschied der Rechtsquellen, die er in das Gewohnheitsrecht, in das Recht durch Gesetzgebung und in das Juristenrecht eintheilt, wodurch wir ihn bis zu den uns schon bekannten, jenseits aller Philosophie liegenden Bestimmungen (vgl. §. 196) begleitet haben.*)

*) Puchta a. a. O. S. 25 — 29. 30 — 38.

Wir durften nicht unversucht lassen, die „philosophische Grundlage“ zu prüfen, die Puchta seiner sonst verdienstlichen und berühmt gewordenen Darstellung des römischen Rechts voranzustellen beabsichtigte. Wenn diese in der ersten Begründung mangelhaft, in den weitern Folgerungen unklar und unvollständig befunden wurde: so liegt dies nicht, wie wir wiederholen müssen, im Grundgedanken der historischen Schule selbst, sondern lediglich darin, dass hier die rechte philosophische Unterlage noch nicht gewonnen worden.

202.

Wenn Puchta mit offenbar unzulänglichen Kräften eine rationelle Begründung der historischen Rechtsansichten versuchte: so ist Fr. J. Stahl der eigentlich anerkannte philosophische Vertreter dieser Schule, und er verdient in vollem Maasse solche Auszeichnung. Wie nämlich auch das Urtheil über die allgemeinen Tendenzen und die besondern Resultate seiner Lehre sich gestalten möge: das Verdienst gewissenhaft redlicher Forschung und reicher Gedankenanregung werden auch die Gegner seines Princips ihm zugestehen, und wir gehören mit zu diesen Gegnern.

Schon sein frühestes Auftreten liess bedeutende Leistungen erwarten: er war unter den Ersten, die das Hegel'sche System einer tiefer eingehenden Kritik unterwarfen, und besonders über seine Rechtslehre sprach er das erste eindringende Urtheil. Diese kritischen Leistungen erregten auch für seine Theorie bedeutende Erwartungen, welchen freilich die erste Ausführung: „Christliche Rechts- und Staatslehre“ (Heidelberg 1833 — 1837) nicht völlig zu entsprechen schien. Wir lassen diese erste Aufgabe hier ganz bei Seite, indem er uns eine wesentlich umgearbeitete zweite Auflage geboten hat, welche mit Recht, wie er selbst sagt, für eine neue Darstellung gehalten werden kann.*)

*) Die beiden Auflagen unterscheiden sich durch folgende Titel: Fr. J. Stahl die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“; I. Bd. „Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie, Heidel-

Uns muss hier genügen, nur die Hauptsätze der Stahlschen Theorie einer eingehenden Kritik zu unterwerfen. Die einzelnen Lehren können nur genügend gewürdigt werden, indem man die eigene Ausführung gegenübertreten lässt. Wir werden daher im zweiten Theile bei den wichtigsten Lehrpunkten noch im Einzelnen auf Stahl Rücksicht nehmen.

Aufgabe einer Rechts- und Staatslehre nach Stahl ist das unabänderliche Wesen von Recht und Staat zu erforschen, während die positive „Jurisprudenz" mit den zu einer bestimmten Zeit und bei einem bestimmten Volke geltenden Rechtsnormen sich beschäftigt. Beiderlei Auffassungen sind jedoch nicht zu trennen; vielmehr sollen sie in bleibender Wechselwirkung mit einander stehen. Insofern nämlich die Rechts- und Rechtslehre immer (?) von den positiven Rechtsbildungen ausgehen muss, kann sie die eine oder die andere historische Form vorzugsweise zur Grundlage nehmen; ja sie hat den Beruf, hierfür gerade die eigene Zeit und das eigene Vaterland zu wählen. — Erst dann aber wird sie „Rechtsphilosophie", wenn sie Recht und Staat mit dem obersten Principe und dem letzten Ziele alles Daseins in Verbindung setzt. Aber sie braucht auch nicht soweit zu dringen; dann ist sie indess nicht mehr „Philosophie".*) — Wir können hierin nur eine willkürliche Behauptung erblicken, welche auch die Geschichte der Rechtsphilosophie eher widerlegt als bestätigen wird. Vielmehr besteht die letztere erst als selbstständige philosophische Disciplin, seitdem sie sich der theologischen Voraussetzungen entschlagen hat. Noch bestimmter ist es Kant's Leistung und Herbart's, gezeigt zu haben, wie vor Allem die praktischen Ideen mit einer so eigenthümlichen Evidenz behaftet sind, dass von ihnen als selbstständigen Grundthatsachen auch philosophisch

---

berg 1830. II. Bd. „Christliche Rechts- und Staatslehre" 1833—1837. Ebendaselbst. — „Fr. J. Stahl Philosophie des Rechts"; I Bd. „Geschichte der Rechtsphilosophie" Heidelberg 1847. II Bd. „Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung", in II Abtheilungen 1845—1846.

*) „Stahl Rechts- und Staatslehre" Bd. I. Einleitung §. 1—3.

ausgegangen werden kann. Ihre Aufnahme in ein gesammtes metaphysisches System der Ideen ist allerdings eine weitere wissenschaftliche Forderung, die aber der Rechts- oder Staatslehre nicht ihren specifisch philosophischen Charakter verleiht. Bei Stahl ist jedoch dieser formelle Irrthum nicht ohne Folgen geblieben: ihm zu Gefallen hat er seiner Rechtsphilosophie ein überwiegend theologisches Gepräge aufgedrückt.

Wir lassen demgemäss die am Anfange des Werks unter der Aufschrift: „Philosophische Grundlagen" gegebenen Theologumena Stahl's ganz auf sich beruhen. So wohlgemeint sie sein mögen: sie gehören nicht hierher. Worin und warum sodann sein Theismus uns nicht Genüge thut, kann der Leser aus unserm fast gleichzeitig erschienenen Werke über „speculative Theologie" entnehmen. Nur dies ist kürzlich zu erinnern, dass Stahl durch den theologisch orthodoxen Hintergrund, welchen er seiner Rechtstheorie gegeben hat, noch entschiedener, als Puchta, die kirchliche und die historische Richtung in sich vereinigt und so mit vollem Rechte den Schluss des gegenwärtigen Abschnittes bildet.

203.

Die Ethik nach Stahl enthält die Gesetze, beziehungsweise die Anforderungen für den menschlichen Willen. Sie umfasst somit Religion, Moral, Recht und demgemäss scheiden sich zwei Sphären in ihr ab: Sittlichkeit und Religion.

Sittlichkeit ist die Vollendung des Menschen in sich selbst nach seinem Willen, oder die Offenbarung des göttlichen Wesens im Menschen. Die Religion dagegen ist das Band des Menschen zu Gott, die völlige Hingebung, die persönliche Einigung mit Gott. Beide Beziehungen durchdringen sich nicht nur in ihren Resultaten, sondern sie sind auch ihrer wahren Beschaffenheit nach untrennbar von einander.

„Wie es der Zustand der Vollendung ist, dass die Creatur ungeachtet ihrer Selbstständigkeit dennoch durch und durch im Schöpfer sei, so denn nothwendig, dass die Moral durch

31 *

und durch Ausfluss der Religion und Beziehung zu Gott sei, dass die Religion die Moral völlig in sich aufnehme". An sich sind sie Eins und das Christenthum „trennt nirgends Religion und Moral, Gottesfurcht und Gottähnlichkeit". — Aber im empirischen Zustande, in welchem beide Beziehungen nicht in ihrer Vollendung erscheinen, besteht eine Trennbarkeit. Es findet sich Religiosität zwar nie ohne Moral; aber doch oft in einem geringern Grade derselben, und vollends Moralität mit wenig oder gar keiner Religiosität. Es ist aber jenes nicht die wahre Frömmigkeit, dies nicht die wahre Sittlichkeit".*)

Wir konnten uns dieser wörtlichen Anführungen nicht entschlagen, um gerecht gegen den Verfasser zu bleiben in diesem Hauptpunkte seiner Ansichten. An sich muss uns sein Versuch, das Princip der Religion, „die Idee der Gottinnigkeit", mit unter die praktischen Ideen aufzunehmen, als eine wahrhaft verdienstliche That erscheinen. Der Art ihrer Ausführung müssen wir jedoch unsere Beistimmung versagen; wir finden die eben vernommenen Erklärungen nicht nur schwankend und unklar, sondern selbst unrichtig in ihrer weitern Consequenz; denn diese würde darauf hinauslaufen, den eigentlich praktischen Ideen ihre Selbstständigkeit zu nehmen, sie zum blossen Ausflusse der Religion zu machen, während nur das wahr bleibt, dass sie allein durch die Religion vollendet werden können. Diese soll die Moral „ganz in sich aufnehmen", denn — „die Creatur ist ungeachtet ihrer Selbstständigkeit doch durch und durch im Schöpfer". Wir lassen diesen in ganzer unvermittelter Härte hingestellten Satz unangetastet; wir fragen nur, ob denn wirklich daraus eine Unterordnung der Moral unter die Religion zu folgern sei? Wenn jene innere Vollendung des Willens, die wir Sittlichkeit nennen, im Menschen hervortritt: so ist dies für die höhere Einsicht allerdings kein bloss menschliches Erwerbniss, sondern, wie alles Ursprüngliche, innerlich Verewigende, ein Werk göttlicher Kräfte. Daraus folgt aber keinesweges, dass dem Sittlichen selber bis in die volle Tiefe seines Bewusstseins hinein jenes Verhältniss klar geworden sei,

---

*) Stahl a. a. O. §. 24. S. 70—73.

dass er Gottes als des wahren Urhebers inne werde. Das religiöse Bewusstsein fügt dem sittlichen Willen, der schon in sich vollendet sein kann, nur den theoretischen Moment hinzu, der ihm freilich zugleich damit im Gefühle die höchste Weihe und Klarheit verleiht (worüber vorläufig unsere Andeutungen in §. 9 dieses Werkes zu vergleichen sind); falsch aber wäre die Folgerung, dass „wahre Sittlichkeit" nur Ausfluss des religiösen Gefühls sei und sich zu ihm wie die Folge zum Grunde verhalte. Wird nun Stahl dies Alles nicht in Abrede ziehen können, so möchte wohl ihm selber einleuchten, wie verwirrend seine Behauptung sei, „dass die Religion die Moral völlig in sich aufnehmen müsse", und wie bedenklich dieser Satz in seinen Consequenzen werden könne. Nicht unser einzelnes Urtheil, den ganzen wissenschaftlichen Fortschritt eines Zeitalters hat Stahl gegen sich: dass die Moral sich von ihren mittelalterlichen theologischen Voraussetzungen losgemacht hat, dadurch allein ist sie erst zur rein menschlichen, allgemeingültigen und wahrhaft objectiven Wissenschaft erhoben worden.

Wir mussten uns der strengern Beleuchtung dieses Punktes unterziehen, weil hier ein Hauptquell der mannigfachen weitern Irrthümer Stahl's verborgen liegt. Zugleich kann dies als eine Probe seiner Eigenthümlichkeit dienen. Er ahnet mit tiefem Sinne das Richtige und weiss es besonders polemisch auf das Treffendste geltend zu machen: weniger gelingt es ihm, das Geahnete aus seinen Nebeln und Umhüllungen zu fester, objectiver Gestalt, noch weniger zur scharfen consequenten Durchführung zu bringen. Wenn man auch meistens im Principe mit ihm sich einverstanden erklären kann, so erregt seine Ausführung im Besondern die Unbehaglichkeit der Ungenüge, und gegen Einzelnes ist man gar zu protestiren genöthigt, eben im Interesse jenes Princips!

204.

Die Hauptsätze seiner Ethik verlaufen folgender Gestalt. Der Mensch ist nirgends als Einzelner zu fassen; er existirt nur in und für die Gemeinschaft. Diese hat zunächst eine natürliche Seite, — durch Familie, Abstammung, Nationalität; —

dann soll sie aber auch durch Freiheit hervorgebildet werden, und diese Form ist „das Ethos der menschlichen Gemeinexistenz“. Ethos aber ist nach Stahl's Erklärung das Urbildliche in Gott, welches dem Einzelnen wie dem Ganzen zu Grunde liegt. Und so gibt es ein Ethos des Einzelnen, wie jeder Gemeinschaft.

Auch das Ethos der Gemeinschaft hat jene angegebene doppelte Richtung, die religiöse und die sittliche. In jener Hinsicht ist sie „Gottesgemeinde“ (Kirche), in letzterer können wir sie „sittliche Welt“ nennen. Indem aber jede sittliche Ordnung zugleich in der Natur vorgebildet ist, so besteht das menschliche Ethos nur darin aus der Naturgestalt die „reine Ordnung“ hervorzubringen.

Inhalt wie Sanction des Sittlichen kann übrigens nur von der absoluten Ursache, von Gott ausgehen. Das Wesen des Ethos ist daher das Verhältniss zweier persönlichen Willen, des göttlichen und des menschlichen, und das Aufnehmen des erstern in den letztern. Das Gute seinem Urbegriffe nach ist der Wille Gottes in seiner Substanz. Das Gute im Menschen ist Verähnlichung seines Willens mit dem göttlichen, „Heiligung“ desselben, welche nachstrebt der göttlichen Heiligkeit.*)

Der „Inhalt“ des Sittlichen ist theils ein allgemeiner, theils ein individueller. Er ist allgemein nach dem unwandelbaren Wesen der Tugend und nach der festbestimmten sittlichen Bedeutung der Lebensverhältnisse; individuell, indem jedes Einzelne (Person, Volk, Zeitalter) die allgemeinen Anforderungen nur individuell erfüllen kann; auch darum, „weil der göttliche Wille, der selbst das Ethos ist, als ein persönlicher, in jeder Lage des Lebens, in die er uns gesetzt, auf der Grundlage des allgemein Sittlichen, auch ein Besonderes und Bestimmtes von uns will“. Das Letztere jedoch, wird hinzugefügt, gehöre nicht mehr dem rein moralischen Gebiete an, sondern sei ein Hinübergreifen in's Religiöse. „Der bloss moralische

*) Stahl a. a. O. I. §. 24 — 30. S. 70 — 95.

Mensch handelt bloss nach allgemein sittlichen Principien und nach seiner Individualität; der religiöse sucht zugleich innerhalb der Schranke dieses durch das allgemeine Sittengesetz und die eigene Individualität Vorgezeichneten auch noch des Willens Gottes für den einzelnen Fall gewiss zu werden".*)

Hier ist eine von den Stellen, in denen das Schwankende dieses ethischen Princips, wie es bisher schon halbverschleiert sich kundgab, unverhüllter an den Tag tritt: — eine merkwürdige Vereinigung von Wahrem, Halbwahrem und ganz Verwerflichem! Zugleich ist es von grösster Bedeutung die Folgen jener Hineinmischung des Religiösen in das Moralische zu zeigen, zu welcher auch bei Andern Neigung zu spüren ist.

Das Ethos ist „Inhalt des göttlichen Willens"; das Gute ist „der Wille Gottes in seiner Substanz": diese Sätze, wenn sie klar und einfach gefasst werden, enthalten die gediegene, ächte Wahrheit. Sie sind ethisch und religiös zugleich; denn sie knüpfen das Allgemeine und Unbedingte, welches im Guten für den menschlichen Willen liegt, an das höchste unbedingte Wesen an. Das Gute ist der ewige, unwandelbare Wille in allen endlichen, getheilten, mit sich zwiespaltigen Willen der Einzelsubjecte; es ist deren „heiliges Willensgesetz". Und sollen wir der „Gerechtigkeit", der „Heiligkeit" Gottes auf's Eigentlichste innewerden, so dürfen wir nur einen Einblick thun in die geheime Gewalt des Guten auf unser Gemüth. Dieser stillwirkenden Herrschaft des „Willens" Gottes kann sich Keiner entziehen, und diese ist, vollständig und ganz, die Wurzel des Ethos. Es gibt keine andern „sittlichen Principien", als diesen Ur- und Grundwillen in uns; aber es gibt auch keinen andern, „besondern" göttlichen Willen. Was soll da nun jener verwirrende Gegensatz bei Stahl zwischen dem „bloss moralischen Menschen, der bloss nach allgemeinen sittlichen Principien handelt", und dem „religiösen", der zugleich noch innerhalb jener Schranke des göttlichen Willens für den einzelnen Fall gewiss zu werden suche"? Ist der göttliche

*) A. a. O. §. 31. S. 97. 98.

Wille für den einzelnen Fall ein anderer, als jener allgemeine göttliche Wille des Guten, wie ihn uns das „Gewissen", das Bewusstsein jenes Urwillens in uns, offenbart? Und wäre er es, wie könnte der Religiöse seiner gewiss werden? Offenbar nur durch ausserordentliche göttliche Eingebung! — Sieht der Verfasser nicht, wie er mit jener Unterscheidung eine Quelle des Wahns und hochmüthiger Einbildung öffnen würde, welche in ihren praktischen Folgen schon zu Verbrechen des Fanatismus geführt hat? — Ganz anders verhält sich in Wahrheit die Sache. Nicht im Handeln ist der wahrhaft Moralische und wahrhaft Religiöse verschieden, oder im Principe des Willens, sondern in der Stufe und Klarheit des Bewusstseins. Der Sittliche vollbringt das Gute aus innerm unreflectirtem Drange, oder aus bewusstem Pflichtgefühl; aber die darin liegende Beziehung zum Unbedingten bleibt ihm fremd; seinem Bewusstsein fehlt die höchste Weihe, die letzte beruhigende Klarheit. Der Religiös-sittliche besitzt auch die: er ist überzeugt, dass er im Ueben des Guten den göttlichen Willen vollbringt, und diese fromme Gemüthserhebung begeistert ihn zum gesteigerten Vollbringen. Aber auch er grübelt nicht über den Willen Gottes „für den einzelnen Fall", der ihm in jenem allgemeinen Gebote klar aufgeschlossen liegt; ebenso umgekehrt handelt auch der „bloss Moralische" nicht eher, als bis er „des Willens Gottes für den einzelnen Fall gewiss geworden", d. h. bis er erkannt hat, was in jedem gegebenen Verhältnisse seine Pflicht sei.

Uebrigens liegt der Grund jener Verwirrung bei Stahl noch tiefer: es ist die falsche Deutung, welche er dem Begriffe der Persönlichkeit Gottes gegeben hat; er fasst denselben beinahe durchweg auf nur abstracte, verendlichende Weise. So bleibt ihm neben dem allgemeinen Willen des Guten in Gott, welcher das „Ethos" erzeugt und den „bloss moralischen Standpunkt" hervorbringt, noch ein specieller Wille, welchen Gott nur dem „Religiösen" offenbart: ebenso existirt ihm neben dem allgemeinen Verhältnisse Gottes zu den Menschen noch ein ganz specielles „persönliches" zu einzelnen Auserwählten. Aber auch diese Unterscheidungen hat der Verfasser nicht mit Klar-

heit ausgesprochen und mit ausschliessender Energie verfolgt, sondern sie bleiben als dunkel gehaltene Prämissen im Hintergrunde seiner Denkweise; — die unwillkürliche Folge seines Schwankens zwischen dem speculativen und dem blossen Glaubensstandpunkte, welches überhaupt seinen schriftstellerischen Charakter bezeichnet! —

205.

Der letztere kommt in seinen Folgen noch entschiedener zu Tage, wenn wir den Grund der Sonderung von Moral und Recht und die Deduction des Rechtsbegriffes bei Stahl in's Auge fassen. Es besteht nach ihm ein wesentlicher Unterschied zwischen den Anforderungen des subjectiven Ethos für den Einzelnen und dem Gesetze der sittlichen Gemeinschaft, dem objectiven Ethos. Dies erklärt sich daraus, dass durch den „Sündenfall" unsere innere Natur sammt den Bedingungen unser eräussern Existenz vielfach getrübt und zerrüttet worden. An sich sollte das Wesen der Sittlichkeit zugleich der einzige Inhalt unsers Willens sein; allein im empirischen Zustande, bei der Zerrüttung unsers Willens, ist die Erfüllung jener sittlichen Anforderungen durchaus dem Zufall preisgegeben. Ebenso sind die thatsächlichen Lebensverhältnisse in einer Trübung begriffen, sind durchdrungen vom Bösen und von den Folgen desselben. Daher der „Fluch der Arbeit" und in seiner Begleitung der grelle Abstand der verschiedenen Stände, der weit verbreitete Pauperismus; endlich der Tod und die Succession der Geschlechter. Das Böse im Gemeinzustand äussert sich aber ferner als die Macht des Unrechts, im Verbrechen, in der Kriegsunterjochung der Völker, in der Tyrannei, in der Empörung.

Diesem Zustande allgemeiner Zerrüttung gegenüber kann nun für den Einzelnen durch die „Erlösung" der reine Zustand, wenn auch nicht in allen seinen äussern Folgen, so doch im eignen Innern hergestellt werden. Nicht so der Gemeinzustand und dessen Ordnung: hier wäre die Erfüllung der Idee der Sittlichkeit an das Zufällige der einzelnen Persönlichkeiten gebunden, wenn nicht die sittliche Welt, um sich zu erhalten,

als äusserlich objective Macht aufträte, welche unabhängig vom Willen des Einzelnen besteht, ja sogar Zwang gegen ihn zu üben vermag. Aber schon um dieser Aeusserlichkeit willen kann das objective Ethos nicht die vollen Anforderungen der sittlichen Gemeinscnaft in sich aufnehmen, da diese durchaus auf wahrhaft sittliche, d. i. freie Erfüllung bezogen sind. Dazu kommt noch, dass auch der Gesammtwille der Reinheit entbehrt, wesshalb der Einzelne eine Sphäre völliger Unabhängigkeit und Trennung von ihm haben muss. Es ist die sittliche.

Hieraus ergibt sich die Sonderung des Ethos in ein subjectives und objectives, in Moral und Recht. Jenes gehört dem Individuum an und kann nur durch freie innerliche Selbstbestimmung erreicht werden: dies ist die äussere Norm und Ordnung des Gemeinlebens, welche daher als äusserlich umschliessende und zwingende Macht waltet. Aus diesem Grunde kann das Recht die sittlichen Ideen nur in ihrer äussersten dürftigsten Gränze enthalten; sie muss sogar zulassen und sanctioniren, was die Moral dem Einzelnen geradezu verbietet, das Unsittliche, Selbstsüchtige. (Schon aus dieser, übrigens richtigen Bemerkung hätte Stahl auf die Folgerung geführt werden müssen, dass das Recht keinesweges bloss, wie er es ansieht, eine unvollkommene Gestalt der sittlichen Idee ist, sondern eine specifisch andere Auffassung der Freiheit der Individuen im Gemeinleben voraussetze: wäre Recht und Sittlichkeit in der Wurzel Eins, nur in der äussern Darstellung wie Unvollkommneres und Vollkommneres unterschieden, nimmermehr könnte das Recht „sanctioniren, was die Moral geradezu verbieten muss“!)

Die sittliche Welt „in dieser Unübereinstimmung mit ihrer ursprünglichen Bestimmung“ ist nun die bürgerliche Ordnung (status civilis), als der zusammenfassende Ausdruck für Recht und Staat zugleich. Sie ist das blosse Surrogat der sittlichen Welt in ihrem wahren Zustande, eine Mittelsufe zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche Gottes. Ihr Specifisches, was sie von beiden unterscheidet; „ist ihrem Ursprunge gemäss die Potenz des Bösen, die stete Möglichkeit, dass sie selbst vom Gesetze abfalle, das geltend zu machen

sie die Aufgabe hat, — die ungerechten Herrscher und ungerechten Gesetze".*)

Demgemäss scheidet sich das Gesammtethos in zwei Gebiete von verschiedenen Inhalt und Charakter, das moralische und das Rechtsgebiet. Dieser „Dualismus" beruht auf der schon nachgewiesenen Doppelbeziehung des menschlichen Daseins, als individuellen und als gemeinsamen. Nach ihr steht der Mensch unter einem zwiefachen Gebote: das eine bezweckt den Willen des Individuums — seine Hingebung an Gott und die Vollendung seines eignen Wesens: — Religion und Moral; das andere ist auf die vollkommne Gestaltung des Gemeinlebens gerichtet und ist das Secht. Alles, was das Recht befiehlt, bezieht sich demnach nicht auf den Einzelnen als solchen (homo), sondern nur als Glied der Gemeinschaft (civis im weitesten Sinne). Das Recht ist Gemeinethos, die Moral Ethos des Einzelnen.

206.

Gegenstand des Rechts sind demzufolge: die Erhaltung der individuellen Existenz und des Eigenthums, die Ausbreitung der Gattung durch die Familie, die Gesammtexistenz als Gattung, — Gemeinde, Stand und Corporation, und deren gemeinsame höhere Beherrschung nach Ideen und Zwecken, als ein sittlich intellectuelles Reich, der Staat und die Staatengemeinschaft. Dazu kommt die religiöse Verbindung, die Kirche, die nicht auf irdische Gemeinschaft, sondern auf das ewige Leben gerichtet ist. „Sie ruht desshalb auch nicht, wie jene, auf einer Natureinrichtung als Basis" (sollte wirklich nach Stahl's Vorstellung die Kirche ohne alle Anknüpfung an „Natürliches", an ein ursprünglich religiöses Bewusstsein und an einen Trieb zu dessen Befriedigung, nur so vom Himmel gefallen sein? —) „und hat am Rechte nicht, wie sie, die Verwirklichung ihrer ethischen Idee, sondern lediglich ein Hülfsmittel und eine äusserliche Stütze".**)

Daraus ergibt sich in weiterer Folge das Verhältniss des

*) Stahl a. a. O. I. §. 44 — 48. S. 141 — 148. 160.

**) Stahl a. a. O. II. §. 1 — 2. S. 161 — 165.

„natürlichen (Vernunft-) Rechtes zum positiven". Das Recht hat das Eigenthümliche, dass es, weil an den Gemeinwillen gerichtet, überall schon eine äussere objective Geltung haben muss, um Recht zu sein. Dies ist seine Positivität, die seinen unterscheidenden Charakter ausmacht. Recht ist daher niemals die blosse Rechtsidee, sondern nur das, was wirkliche Geltung hat: Recht und positives Recht sind nach Stahl völlig gleichgeltende Begriffe. Das Recht kann daher in völligen Gegensatz zu den Rechtsideen treten, ja auch gegen das bessere Rechtsbewusstsein des Volkes: es bindet auch, wenn es nicht vernünftig ist; die Rechtsideen binden nicht, so weit sie nicht in's positive Recht übergegangen sind. Die Rechtsideen für sich (das gesammte Vernunftrecht) sind also nur Anforderungen an die Gemeinschaft, den Gemeinzustand nach ihnen zu gestalten, nicht aber schon geltende Normen desselben. Sie sind ein Maassstab des Urtheils über jede positive Rechtsbildung und eine Richtschnur ihrer Fortentwicklung, aber sie sind nicht selbst eine Rechtsbildung.

Das positive Recht unterliegt daher hinsichtlich der Rechtsideen, die es zu realisiren die Aufgabe hat, dem Maassstabe der Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Zweckmässigkeit; aber wie es auch selber beschaffen sei, zunächst ist es das allein rechtmässige. Das Unternehmen des sogenannten Naturrechts seit Grotius beruht eben auf dem Irrthume, aus Rechtsideen finden zu wollen, nicht was angemessen oder gerecht, sondern was rechtmässig sei. Das Naturrecht postulirt irriger Weise, dass die Rechtsphilosophie auch als Jurisprudenz gelten soll. Wie Stahl von hier aus zu der historischen Entstehung des Rechts nach den verschiedenen Rechtsquellen, als Gewohnheitsrecht, Gesetzgebung und positiver Rechtswissenschaft, übergehen könne, ist von selbst ersichtlich und wir übergehen den nähern Inhalt dieses Abschnittes, in welchem er mit den schon entwickelten Grundansichten der historischen Schule übereinstimmt.*)

*) Stahl a. a. O. II. §. 8—12. S. 178—187. §. 13—19. S. 187—211.

207.

Das Recht ist im Vorhergehenden als äusserlich objective Macht, als Gesammtethos bezeichnet worden, im Gegensatze gegen die Moral, welche sich nur auf den Einzelnen und dessen innere Selbstbestimmung bezieht. Die wichtige Frage bleibt, wie von hier aus zu den Rechten des Einzelnen oder zum „Rechte in subjectivem Sinne" der Uebergang gefunden werden könne? Dabei bedient sich Stahl einer Gedankenwendung, die, tiefer erwogen, auf ein bedenkliches Schwanken im eignen Principe zurückdeutet. Das Recht — sagt Stahl — als objective sittliche Lebensgestaltung, weist jedem Menschen seine Sphäre des Seins und Handelns an und „schützt ihn sittlich" (? — warum nicht rechtlich oder staatlich?) „darin". Aber — fährt er fort — kraft seiner Persönlichkeit, deren Wesen Selbstursachlichkeit ist, wird diese Sphäre nothwendig zu seiner eignen, ihm selbst innnewohnenden sittlichen Macht gegen die Andern. Diese sind ihm — nicht bloss der Rechtsordnung — sittlich verbunden; er ist nicht blosser Gegenstand ihrer Pflicht, sondern Ursache derselben. Dies ist das Recht in subjectivem Sinne oder die Rechte der Person.*)

Vollkommen richtig: nur ist hier ein Widerspruch in der Deduction nicht zu übersehen. Verleiht erst das Gesammtethos dem Einzelnen die Sphäre seines Rechtes, ist es das ursprünglich ordnende Princip, von welchem die Persönlichkeit des Einzelnen mit ihren Rechten nur belehnt wird, dessen Majestät einzig dem Gesammtethos zukommt — auf diese Art mussten wir die bisherige Darstellung Stahl's auffassen: — so können nun nicht mehr, wie weiter von Stahl geschieht, die Rechte des Einzelnen als eine „ihm inwohnende, von seiner Persönlichkeit unabtrennliche Macht" bezeichnet werden. Jede von beiden Auffassungen hat ihre relative Geltung, hat ihre Gründe; beide zugleich kann man nicht behaupten. Mit andern Worten: auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Ethik

*) Stahl a. a. O. II. §. 23. S. 218 ff.

bleibt bei dieser Frage nur eine entscheidende Wahl übrig zwischen dem Einen oder dem Andern; denn beide Gegensätze liegen schon auf das Bewussteste ausgebildet hinter uns. Entweder die Persönlichkeit des Einzelnen hat keine substantielle Bedeutung an sich selbst, sie ist nur die Maske eines durch sie hindurchwirkenden allgemeinen Geistes, dessen Gesammtwille eben als Recht und als Sitte sich kennbar macht, eine Ansicht, welcher wir in verschiedenen Gestalten, am Entschiedensten bei Hegel, schon begegnet sind: — so ist die Lehre vom Rechte als dem Gesammtethos, wie sie Stahl voranstellt, die einzig consequente und streng durchzuführende, wodurch dann freilich die Moral, als Ethos des Einzelnen, zu einem ziemlich unbedeutenden Anhange herabsinkt, wie bei Hegel die Consequenz dieses Princips es forderte: auch hier nämlich liegt dann der Ursprung und die Bedeutung des Moralischen nicht im Einzelnen, sondern im sittlichen Gesammtgeiste eines Volkes oder Zeitalters.

Oder es wird — die andere Alternative — der ganze Nachdruck auf den Begriff der Persönlichkeit gelegt und dieser eine ewige, in Gott selber begründete Bedeutung gegeben, kurz man hat sich zur Lehre vom Genius erhoben, — und hierin mussten wir Stahl's eigentliche Ansicht und das Ziel seiner Bestrebungen erblicken; wenigstens lag hierin der tiefste Grund seiner Polemik gegen allen Pantheismus in der Religionsphilosophie und Ethik: — dann ist es unmöglich, jenen Begriff des Gesammtethos vorantreten zu lassen oder zum Ersten zu machen: dann ist es ein Widerspruch den Begriff der Persönlichkeit bloss „für ein zweites, secundäres Princip der Rechtsordnung, nächst dem ersten und absoluten Principe der Bestimmung (τέλος) der Lebensverhältnisse" zu erklären.*) Ist die Persönlichkeit eines Jeden in der That seine ureigne Lebenmitgift aus Gott, so verhält es sich gerade auf entgegengesetzte Weise: das „τέλος der Lebensverhältnisse" ist dann nicht Zweck an sich selbst und die Persönlichkeiten sind nicht

*) Stahl a. a. O. S. 220.

bloss Mittel derselben, nur dazu bestimmt, um Ehe, Familie, Staat als Selbstzwecke aus sich hervorzubringen, sondern umgekehrt sind diese lediglich die Bedingungen oder Mittel, um die Persönlichkeit, den Genius in Jedem vollständig zu enthalten und in sein Recht einzusetzen. Das τέλος, „die innere Bestimmung jedes Lebensverhältnisses", somit der Ursprung des „Gesammtethos" ist nur in den Personen und den Bedingungen ihrer Vollkommenheit zu suchen. Populär kann dies auch so ausgedrückt werden, dass die Vollkommenheit und die Glückseligkeit Aller (beide sind unabtrennlich von einander) das höchste und eigentliche „τέλος aller Lebensverhältnisse" sei, sie selbst nur die Mittel dazu.

Darin müssen wir nun auch Stahl's eigentliche Meinung erblicken; wie hätte er es sonst für die Hauptbedeutung seiner Rechtsphilosophie erkennen können, im Gegensatze zur abstract pantheistischen Auffassung des Ethos seine reale, auf der Persönlichkeit Gottes und der freien Persönlichkeit des Menschen beruhende Objectivität zur Geltung zu bringen? Worin anders besteht diese, was kann überhaupt das „τέλος" derselben für eine Bedeutung haben, als nur die, dass jene „Lebensverhältnisse" nicht Selbstzwecke, überhaupt etwas Unbedingtes und Erstes sind, sondern als Mittel zur Verwirklichung eines Höhern, der menschlichen Persönlichkeit betrachtet werden. Nur in diesem Sinne erhält Stahl's Rechtsphilosophie innern Halt, Werth und Bedeutung; nur dann ist sie auf der „Grundlage christlicher Weltanschauung" entworfen oder vertritt sie, wie wir es ausdrücken würden, das Princip der Humanität.

Steht dies Alles nun fest: so müssen wir im Interesse dieses Princips, dem wir die volle Beistimmung zollen, also eigentlich im Interesse für Stahl's eigene Sache Widerspruch erheben gegen die Darstellung, die er ihr gegeben hat. In ihr ist gerade der umgekehrte Weg des Richtigen eingeschlagen. Nur in den praktischen Ideen und in dem daraus resultirenden Begriffe der wahren Persönlichkeit durch und in der Gemeinschaft liegt das erste Princip der Ethik, und das „τέλος der einzelnen Lebensverhältnisse" ist daraus abzuleiten, nicht umgekehrt. Ge-

schieht es anders, so ereignet sich, was Stahl allerdings begegnet sein möchte: jenes τέλος, jene Rechts- und Sittenverhältnisse erscheinen als absolute Facta, als eine (am Ende unbegreifliche) Ordnung, welche Gott eben eingesetzt hat, und der sich die Freiheit unterwerfen soll, weil sie göttliche Ordnung ist, nicht weil in dieser Ordnung, auf durchaus begreifliche Weise, ihr innerster Grundwille erfüllt, ihr wahres Wesen erreicht wird. —

208.

Ganz lässt sich jedoch die Frage über Stahl's Princip erst entscheiden, wenn wir erwogen haben, was er Idee der Gerechtigkeit nennt, mit welcher Untersuchung er die allgemeinen rechtsphilosophischen Betrachtungen des zweiten Buches beschliesst, während man freilich hätte erwarten sollen, dieselben mit ihr eröffnet zu sehen. Wenn jedem Rechtsinstitute seine eigenthümliche Idee innewohnt, so ist es doch nur Eine Idee, die der Gerechtigkeit, welche durch alle diese hindurchgeht. Sie besteht in der unwandelbaren Aufrechthaltung einerseits ihres Gebotes, andrerseits der eigenthümlichen, jedem Menschen eingeräumten Sphäre seiner Berechtigung. Sie äussert sich daher in jener Beziehung als vergeltende, Lohn oder Strafe verhängende, in dieser Rücksicht als schützende Macht. Aber sie ist nur Attribut einer Persönlichkeit in ihrem Verhältnisse gegenüber Untergebenen und zwar freien Untergebenen. Gerechtigkeit in diesem ursprünglichen und objectiven Sinne schreiben wir Höhern zu, zuhöchst Gott, dann dem Fürsten, der Obrigkeit, nie aber dem Gleichen gegen Gleiche, noch weniger einem todten abstracten Gesetze.

Die Idee der Gerechtigkeit beschränkt sich daher nicht auf das Rechtsgebiet; sie gehört der sittlichen Welt in allen Sphären an: in der höchsten, der göttlichen Weltregierung, ist es die innere Gerechtigkeit, welche aufrecht gehalten wird durch das Gericht Gottes oder auch durch die Nemesis in der Weltgeschichte. In der niedern Sphäre, der sittlichen Welt, ist die Gerechtigkeit die bürgerliche, die sich in den Gesetzen

und Anordnungen des Staates zeigt. (Hier wird, nicht zwar nach der wahren Meinung des Verfassers, wohl aber durch einen gewissen, auch sonst bemerkbaren Mangel an Schärfe und erschöpfender Genauigkeit, fast auf Hegel'sche Weise die sittliche Welt im Staate und seinen Gesetzen absorbirt, als ob es nicht ein inneres Gericht des Gewissens gäbe, welches die Gesetze des Staates unberührt lassen und welches dennoch nicht ein „Gericht Gottes", eine weltgeschichtliche „Nemesis" genannt werden kann.) Die Idee der Gerechtigkeit ist daher eine der Theologie wie der Rechtswissenschaft gemeinsame.

Sie hat ihren Ursprung in der höchsten Persönlichkeit, „die ihren eigenen heiligen Willen unwandelbar will, und nichts desto weniger den andern Willen unter ihr Freiheit und Recht in vollstem Maasse gewährt. Nur daraus erklärt sich die wunderbare Welteinrichtung, dass Uebertretung des Gebotes zugelassen und dennoch das Gebot unverbrüchlich besiegelt ist". Man sollte denken, dass diese „Einrichtung" in dem Maasse an Wunderbarkeit verliere, als man sie wirklich „erklärt": nicht zwar aus einem „heiligen Willen", der erstens unwandelbar sich selbst will, zweitens aber auch noch die Freiheit des Menschen, — hiermit scheint Nichts erklärt, sondern nur ein unbegreifliches Factum durch andere Worte umschrieben, — sondern aus dem eigenen Wesen der Freiheit des Menschen und seines Grundwillens, der in seiner Tiefe nur „die Gerechtigkeit" will, der aber, so lange er verflochten ist in seine natürliche Unmittelbarkeit, sie noch nicht will. Daher wird sie ihm ein „Gebot", ein schwer auszuführendes und oft auch übertretenes. —

Im Gegensatze mit der Gerechtigkeit steht die „Billigkeit". Wenn jene die gegebenen Rechtsordnungen unverbrüchlich festhält, so ist es dagegen das Wesen der Billigkeit, von jedem vorher ertheilten Gebote absehend, lediglich das aequum festzuhalten. Ihrer tieferen innern Wurzel nach ruht die Billigkeit theils auf der ursprünglich gleichen Berechtigung aller Menschen, theils auf der gleichen Liebe zu Allen, woraus sich ein gleichheitliches Maass für Alle ergibt, wo nicht ein besonderes Gesetz einen Vorzug bewirkt. „Die Billig-

keit soll nur die Lücke ausfüllen, wo die Gerechtigkeit sich nicht mehr hinerstreckt. Wir schreiben desshalb Gott nicht Billigkeit zu, weil seine Gerechtigkeit Alles durchdringt".*) Nach Letzterem schiene doch wieder kein „Gegensatz" zwischen Gerechtigkeit und Billigkeit obzuwalten, sondern Billigkeit nur die höhere Stufe der vollkommensten, zugleich Alles durchdringenden und gleichmachenden Gerechtigkeit zu sein. Ueber das Verhältniss beider Begriffe zu einander verweisen wir übrigens vorläufig auf §. 9. S. 18 und §. 160. 163 dieses Werkes.

209.

Nach den so eben vernommenen Erklärungen Stahl's können wir auch jetzt noch sein Princip nicht von Schwanken und einiger Unklarheit in der Ausführung freisprechen. Wir heben nur folgende Punkte aus. Einmal, indem gesagt wird, dass die Gerechtigkeit allen Sphären der sittlichen Welt angehöre und das eigentlich Erhaltende und Normirende in ihnen sei, fällt sie wesentlich zusammen mit dem Begriffe des „τέλος", der innern Zweckmässigkeit und Vollkommenheit jedes rechtlichen und sittlichen Institutes in seinem Verhältnisse zu den andern. Hier vermissen wir daher gerade die Angabe des specifischen Unterschiedes im Begriffe der Gerechtigkeit: er ist zu weit und zu unbestimmt gefasst. Sodann, indem die Gerechtigkeit der Billigkeit entgegengesetzt wird, wobei sich auch einiges Schwanken zeigte, sinkt jener Begriff umgekehrt zur beschränktesten Bedeutung herab: er ist offenbar zu eng gefasst worden. Die Gerechtigkeit, sagt Stahl, hält das in seiner Anwendung vielleicht unbillige Recht in Kraft, während die Billigkeit das umgeht, oder die Härte seiner Anwendung auszugleichen weiss. Endlich soll Gerechtigkeit in subjectivem Sinne nur von einem persönlichen Geiste und Willen gelten, „seinen Untergebenen gegenüber". Gälte dies nicht auch ganz von der Billigkeit?

Bei allen diesen Bestimmungen jedoch, seien sie verträglich mit einander oder nicht, erfahren wir nirgends, was die Ge-

*) Stahl a. a. O. II. §. 40—44. S. 244—252.

rechtigkeit an sich sei, und was ihre Gränze bilde gegen die andere praktische Idee der „Liebe" oder des Wohlwollens; ebensowenig, wie dadurch die Welt des Rechtes auf das Bestimmteste sich abscheide von der Welt der Sittlichkeit. Und dies ist der Hauptmangel, die wesentlichste Unterlassung bei Stahl, welche ihn, wie sich noch weiter zeigen wird, die ganze wissenschaftliche Grundlage seine Rechstphilosophie hat verfehlen lassen. Nach seiner eignen oben angeführten Erklärung ist ihm die Gerechtigkeit eigentlich nur ein Collectivbegriff: sie ist „die unverbrüchliche Aufrechthaltung einer gegebenen ethischen Ordnung" in allen einzelnen sittlichen Lebensverhältnissen und Rechtsinstituten. Was aber ist der Grund jener „ethischen Ordnung" in jedem sittlichen Verhältnisse oder Rechtsinstitute? Wiederum nur, auch nach Stahl's eigener Erklärung, die „innere Bestimmung", das „τέλος" derselben. Die „Gerechtigkeit" hat daher keinen andern Ausgangspunkt und kein anderes Ziel, als die „innere Bestimmung", die Vollkommenheit jedes Verhältnisses in seiner Art aufrecht zu erhalten. Diese richtet sich jedoch durchaus nicht bloss nach der rechtlichen Seite dieses Verhältnisses, sondern ist zugleich durch Begriffe der Zweckmässigkeit, des Wohles, vor Allem des Wohlwollens oder der (eigentlichen) Sittlichkeit zu bestimmen. Es ist also erwiesen, was wir Anfangs nur vermuthen durften, dass jener Begriff der „Gerechtigkeit" bei Stahl, das Fundamentalprincip aller Rechtsphilosophie, an einer innern Unbestimmtheit leidet, die auch geeignet ist, sich den einzelnen Ausführungen derselben mitzutheilen, ebenso die scharfbestimmte Gränze zwischen Recht und Sittlichkeit, zwischen Gerechtigkeit und Staatszweck u. dgl. zu verwischen.

210.

Dies Ueberschwanken aus der Rechtssphäre in die der Sittlichkeit, und umgekehrt, tritt nun in einzelnen Abschnitten seiner Rechtsphilosophie an zahlreichen Beispielen hervor. Charakteristisch dabei ist, aber besonders beweisend für seine Auffassung der „Idee der Gerechtigkeit", dass er sittlichen Ursachen und Verhältnissen eine unmittelbar rechtliche Folge gibt,

ebenso dass ihm die „rechtliche Ordnung“ nichts Anderes ist, als der äusserliche Umriss, die in gesetzlichen Normen aufrecht erhaltenen Bedingungen, durch die sich der innere Zweck oder die sittliche Idee eines Lebensverhältnisses ausspricht. Das Recht hat somit für Stahl gar keine selbstständige Dignität, keinen eigenthümlichen Inhalt und Ausdruck. Ein Beispiel von jeder dieser beiden Auffassungen möge genügen.

Die rechtliche Unverletzlichkeit der Verträge erklärt Stahl aus der Treue. Vertrag ist die wechselseitige Uebereinkunft unter bestimmten Personen über ein unter ihnen zu begründendes Rechtsverhältniss. „Er beruht auf Freiheit und Treue; aber die bindende Kraft desselben ist die Treue. Sie ist die ethische Idee aller Vertragsbande, der rechtlichen, wie der moralischen“.*) — Dies ist sittlich, aber nicht rechtlich geurtheilt. Der Sittliche wird jede Verpflichtung von selber halten, auch ohne förmlichen Vertrag, bloss gebunden durch die Treue seines Wortes. Darum bekümmert sich der Rechtsstandpunkt nicht, der erst den förmlichen Vertrag für bindend erklärt, dann aber auch durch rechtlichen Zwang ihn aufrecht erhält, ohne nach der Treue der Gesinnung oder deren Gegentheil dabei zu fragen. Und zwar ist der Zwang berechtigt, nicht aus irgend einem moralischen Grunde, weil etwa Gewissenhaftigkeit oder „Treue“ verletzt sei, sondern weil es ungerecht (ein ungleicher Maassstab der Behandlung beider Theile) wäre, bei der wechselseitigen Bindung der Willen, die in jedem Vertrage herrscht, den einen Willen frei zu lassen, ohne den andern, während, bei der endlichen und auflösbaren Natur jedes (blossen) Vertragsverhältnisses, dieses wirklich aufgelöst wird, wenn beide Willen zurücktreten.

Gleicherweise wird in der Lehre von der Familie und der Ehe aus ihrem specifisch sittlichen Charakter ihre recht-

---

*) Stahl a. a. O. III. §. 35. 36. S. 319 – 321.

liche Gestaltung hergeleitet. Die Familie, sagt Stahl, zeichnet sich unter allen Instituten durch ihren moralischen Charakter aus; denn sie ist ihrem ganzen Wesen nach innerliche Einigung und Hingebung unter bestimmten Personen. (Dies ist richtig und treffend bemerkt, und bekundet zugleich, dass Stahl dennoch des eigenthümlichen, vom Recht specifisch unterschiedenen Wesens der Sittlichkeit sich wohl bewusst ist.) „Gerade desshalb ist aber auch die Familie nicht etwa ein bloss moralisches Verhältniss, das nur einzelne Einflüsse auf das Recht hätte, sondern sie ist im Ganzen nicht minder auch ein Rechtsinstitut. Es ist nämlich Aufgabe der Gemeinschaft, sie in ihrer ethischen Gestalt aufrecht zu erhalten, und dieselbe sittliche Idee derselben, welche das Leben der Glieder in ihr, d. i. die moralische Anforderung bestimmt, bestimmt auch diese ihre Gestalt im Gemeinleben, d. i. ihre rechtliche Ordnung: nur dass letztere diese Idee nicht in ihrem vollen Inhalte, sondern bloss in ihren äussersten Umrissen zeigt".*)

Hieraus erhellt abermals unwidersprechlich, was Stahl „Rechtsinstitut" und „rechtliche Ordnung" nennt und aus welchem Princip er ihre Bestimmungen herleitet. Man könnte in vorliegendem Falle ebensogut und mit denselben Folgerungen daraus behaupten, die Familie (und Ehe) sei ein Staatsinstitut, oder ein Institut, auf welchem das Wohl der Gesellschaft beruhe u. dgl., und desshalb sei die Gesellschaft verpflichtet, sie durch Gesetzgebung aufrecht zu erhalten. Und die „rechtliche Ordnung" der Familie könnte man ebensogut die zweckmässigste staatlich-gesetzliche Einrichtung nennen, um die sittliche Heiligkeit derselben zu bewahren. Auf diese Weise argumentirt Stahl durchweg im Abschnitt über die Ehe. Nur darum ist es nicht inconsequent, wenn er früher**) die Ehe mit einem „Vertragsacte" beginnen, dann aber unabhängig von ihm fortdauern lässt, so dass sie als Vertrags- und Rechtsverhältniss geschlos-

*) Stahl a. a. O. III. §. 40 – 42. S. 329 – 332.
**) A. a. O. III. §. 34. S. 319. 320.

sen, als sittliches Verhältniss aber fortgeführt werden soll. Ebenso beschränkt er späterhin*) die rechtlichen Gründe zur Ehescheidung nur auf den Ehebruch und was an sittlicher Verletzung ihrer Idee ihm gleichzusetzen ist. Dagegen weist er unter den rechtlichen Scheidungsgründen „die wechselseitige Einwilligung" der Ehegatten entschieden zurück, welche dennoch, so lange man die Ehe durch einen Vertragsact „begründet" sein lässt, wie Stahl will, consequenter Weise unter den Scheidungsgründen gelten zu lassen wäre, wie dies auch lange Zeit das römische Recht gethan.

Es fällt uns nicht ein, gegen die Wahrheit jener Stahl'schen Sätze uns zu erklären; nur das haben wir zu zeigen, wie auch hier durch die Vermischung des Sittlichen und Rechtlichen eine Unklarheit erzeugt wird, die unmöglich für die höhere, rein sittliche Auffassung der Ehe und Familie von Vortheil sein kann; denn das beeinträchtigte Recht könnte einen gefährlichen Rückgriff versuchen. Ueberhaupt erscheint es uns ein schiefer Gesichtspunkt, ein durch blossen Vertrag „begründetes" Verhältniss in ein sittliches übergehen und so fortdauern zu lassen. Auch in ihrem Beginne ist die Ehe kein blosses Rechts- sondern ein sittliches Verhältniss; ebenso verliert sie auch in ihrem Fortgange nie ihre rechtliche Seite. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Ehe, wie mit allen Instituten der objectiven Sittlichkeit, die innerhalb der Staats- und Menschengemeinschaft eine feste äussere Form gewinnen: so die Kirche, so die mancherlei Stiftungen und Anstalten für milde oder sociale Zwecke u. dgl. Sie sind weder blosse „Vertragsacte", noch „beginnen" sie aus ihnen; aber in ihren äussern Verhältnissen unterliegen sie rechtlichen Normen. Die Rechts- und die sittliche Sphäre berühren sich stets; jene ist die Grundlage, der äussere Schutz und Träger von dieser, aber sie fallen nirgends zusammen oder gehen in einander über. Weil demnach die Ehe eigenthümliche Rechtsverhältnisse erzeugt, so wird das sittliche Verlöbniss, von dem sie eigentlich beginnt, auch vom Vertreter der allgemeinen

*) §. 53. S. 363 – 376.

Rechtsordnung, dem Staate, als Rechtsverhältniss sanctionirt werden müssen; dies ist die richtige Auffassung, welche der Einführung der Civilehe zu Grunde liegt. Aber auch später verliert sie nie diese Beziehung; die allgemeine Rechtsordnung läuft als schützende Schranke neben ihr her, und vor Allem diese soll die Ehegesetzgebung ausdrücken, während die sittliche Pflege der Ehe den höhern Mächten der Gesellschaft, der Kirche und der allgemeinen Volksbildung, zu überlassen ist. Dagegen ist es im Principe falsch, in der Praxis gefährlich, wenn man durch Gesetzgebung und Rechtsordnung eine sittliche Auffassung, welche im Volke nicht mehr oder noch nicht existirt, äusserlich erzwingen will. Dies hat sich an dem neuen Ehescheidungsgesetze gezeigt, welches die Preussische Regierung vor einigen Jahren den Kammern vorlegte und das an Stahl den entschiedensten Vertheidiger finden musste. Es war der Versuch, die rechtliche Freiheit auf dem Boden des Rechts selbst durch sittliche Normen zu beschränken, und kann als ein sehr bezeichnendes Beispiel dienen, wohin die Stahl'sche Theorie praktisch angewandt leite.

211.

Dies veranlasst uns noch einen Blick auf das Gebiet zu werfen, welches Stahl der eigentlichen Moral anweist. Das Recht ist Gemeinethos, die Moral Ethos des Einzelnen. Alles, was das Recht befiehlt, bezieht sich nicht auf den Einzelnen als solchen, sondern insofern er Glied der Gemeinschaft ist; umgekehrt, das Moralische ist lediglich auf die Ausbildung des Einzelwillens gerichtet. So Stahl nach seiner Fundamentalerklärung (vgl. oben §. 205), der die Eigenschaften der „vollendeten Persönlichkeit", geistige Reinheit, Gerechtigkeit, Liebe und Hingebung dem moralischen, die Institute der sittlichen Welt, Ehe, Staat u. s. w. dem rechtlichen Gebiete zuweist.*)

Hier verräth sich von Neuem, nur von der entgegengesetzten Seite, vom Begriffe des Moralischen aus, das Ungenügende

*) Stahl a. a. O. I. §. 30. S. 94.

dieser Auffassung. Soll der Begriff der „vollendeten Persönlichkeit“ nicht ein blosses Abstractum bleiben, so kann ihre Vollkommenheit nur darin bestehen, dass sie allen Formen der Gemeinschaft, d. h. des „Rechtsgebietes“, der Ehe, des Staates u. s. w. sich angemessen gemacht hat, dass sie alle aus diesen „Rechtsinstituten“ hervorgehenden Pflichten vollständig erfüllt. So umfasst das „Rechtsgebiet“ eigentlich Alles: die Moral ist die subjective, das Recht die objective Seite desselben. wo aber von selbst einleuchtet, dass ohne die willkürlichste Vertauschung aller Begriffe eine solche Ansicht nicht durchzuführen wäre.

Ansich oder ihrem Inhalte nach käme diese Lehre übrigens der Hegel'schen am Nächsten; Hegel jedoch ist weit entfernt dem „Rechte“ eine so abnorme Bedeutung zu geben. Ihm heisst dies allgemeine Sittlichkeit, und das (ächt) Moralische besteht ihm darin, dieser allgemeinen Sittlichkeit sich zu unterwerfen, seinen subjectiven Willen dem allgemeinen gemäss zu machen. Was hierin Beschränkendes liege, haben wir bei Hegel gezeigt, und auch auf Stahl's Ansicht, wenn sie hierin fixirt werden sollte, würde diese Nachweisung ihre Kraft erstrecken. Wenn wir dagegen das Recht in engerm oder eigentlichem Sinne fassen und darin Stahl's Meinung finden wollen, so würde sich unerwarteter Weise daraus auf einen Rest der Kantischen Bildungsepoche bei ihm schliessen lassen, in welcher der Staat als blosse Rechtsanstalt dargestellt, die moralischen Gebote dagegen auf den Einzelnen bezogen wurden. Ueber diese Auffassung ist jedoch die neuere Ethik principiell hinausgeschritten und auch Stahl schliesst sich eigentlich diesem Fortschritt auf's Vollständigste an. Wir dürften ausser Hegel nur an Herbart's Satz erinnern: dass die praktischen Ideen des Wohlwollens, der gebührenden Vergeltung und der Vollkommenheit nicht nur im Willen des Einzelnen, sondern in allen Formen der Gemeinschaft, vom Staate an bis zu der Familie herab, sich darstellen sollen, dass aber die „Rechtsgesellschaft“ bloss die untergeordnetste Form derselben sei, indem mittelst derselben nur die höhern Ideen des Wohlwollens und der Vollkommenheit zu

gesicherter Ausführung kommen können. So liesse sich schon von Herbart's Principien aus eine verständigende Berichtigung der Stahl'schen Ansichten entwerfen, die in ihrer gegenwärtigen Fassung kaum haltbar erscheinen.

212.

Wir glauben durch das Bisherige alle Bedingungen zu einem Endurtheil über Stahl vorbereitet zu haben, dessen bedeutendem Ansehen in der Wissenschaft wir eine so ausführliche Besprechung schuldig zu sein glaubten.

Das Princip oder besser die ursprüngliche Intention des Systemes mussten wir für ebenso zeitgemäss, als an sich bedeutungsvoll erklären. Es kann der Gegenwart nichts Wichtigeres geboten werden, als eine Rechtsphilosophie, welche sich zur Aufgabe setzt, unsere alten Staats- und Rechtsbegriffe nach der Idee der freien, in Gott gegründeten Persönlichkeit fortzubilden und das Ethos als das wahrhaft „objective" zu erweisen, welches die Bedingungen zur Verwirklichung dieser Persönlichkeit durch die Gemeinschaft enthält. Den ersten Schritt dazu hat Stahl auf anzuerkennende Weise gethan. Nach ihm ist die freie, ureigenthümliche Persönlichkeit eines Jeden die Quelle seines Rechtes, der Zweck aller wahren Gemeinschaft. Ebenso richtig hat Stahl erkannt, dass dieser Gedanke, wenn er begründet werden soll, bis in das höchste Princip zurückverfolgt werden müsse. Er verwirft daher jeden Gedanken eines abstracten, unpersönlichen Willens: ein persönlicher Gott ist Urheber der sittlichen Weltordnung und die eigentlich versittlichende („erlösende") Macht in allen Geistern. Im „objectiven Ethos", in der rechtlichen und sittlichen Ordnung, offenbart sich eine liebende Vorsehung, welche durch dieselbe die gleichfalls freien (freigelassenen) endlichen Geister zu ihrer wahren Bestimmung zu leiten beabsichtigt. Desshalb liegt auch im Rechte ein Heiliges, unantastbar Vorbedeutendes; wir sollen in ihm den „Willen Gottes" anerkennen.

Diesen Intentionen stimmen wir nun alles Ernstes und auf's Entschiedenste bei: wir finden in jenem Grundgedanken, wenn

er auf klar begreifliche Weise ausgeführt und auf die bisherige Rechtstheorie umbildend angewandt wird, sogar das einzig wissenschaftliche Princip, um das reale, objective (historische) Element des Rechts mit dem idealen, subjectiven Elemente (des Seinsollenden) in ihm auf die tiefste und zugleich auf eigentlich organische (antirevolutionäre) Weise zu vermitteln. In diesem Sinne und Maasse treten wir daher ganz dem Urtheile von Kaltenborn bei, wenn er aus diesen Gründen in Stahl's Systeme den Anfang einer heilsamen Krisis in der Rechtsphilosophie erblickt, dabei aber auch bemerkt, dass es der Stahlschen Darstellung in vielen Theilen an philosophischer Durchführung fehle.*)

Fassen wir dagegen die Ausführung bei Stahl in's Auge, so haben wir bereits gezeigt, wie schon in den Hauptprincipien die Ungenüge hervortritt. Was seine Gedanken befreien und kühner beflügeln sollte, eben jene theistische Ueberzeugung, hat sie gelähmt und in die Bande bestimmter theologisch-mittelalterlicher Voraussetzungen geschlagen. In Folge des „Sündenfalls" ist aus der innern Leitung des göttlichen Geistes im Menschengeschlecht ein äusseres Gebot, eine äusserliche Rechtsordnung geworden, die jedoch um desswillen mit der göttlichen Autorität umkleidet ist. Zwar ist auf den „Sündenfall" die „Erlösung" gefolgt; aber sie vermag nur den Einzelnen in sein rechtes Verhältniss zu Gott wiederherzustellen. Das Schicksal der Allgemeinheit wäre dem Zufall überlassen, wenn nicht die göttliche Rechtsordnung hier bändigend und erhaltend dazwischenträte. Und diese muss bleiben bis zum Ende der Zeiten, bis zum jüngsten Gerichte, wo Gott erst wieder unmittelbar die Herrschaft über das Menschengeschlecht ergreifen wird. Zum Gedanken einer allmähligen Befreiung unserer allgemeinen Zustände durch das Christenthum, zu der Ueberzeugung, dass es erst dann seine Bestimmung erfüllt habe, wenn es staatlich erlösende, das Böse in der Menschheit von Innen her vernichtende Welt-

*) „E. von Kaltenborn zur Geschichte des Natur- und Völkerrechts, so wie der Politik" 1848 Bd. I. S. 77. 78.

macht geworden sei, zu dieser ebenso gründlichen als begeisternden Einsicht erhebt Stahl sich nirgends, somit eigentlich auch nicht zur Anerkenntniss einer begreiflichen, mit unserm Willen versöhnten Weltregierung. Gott ist der Urheber einer absoluten Rechtsordnung, der wir uns eben zu unterwerfen haben: denn in jeder Form derselben müssen wir den „göttlichen Willen“ anerkennen. Daher nun auch in Stahl's staatsrechtlichen Ansichten die Vertheidigung der göttlichen Autorität des Königthums und das strenge Festhalten am „monarchischen Princip“, dem „parlamentären“ gegenüber, überhaupt die Vorliebe für das historische Recht und die gegebenen socialen Formen, den Adel und die Corporationen, die Neigung für die ständische, die Abneigung für allgemeine Volksvertretung. Man hat ihn desshalb serviler Tendenzen beschuldigt. Sehr mit Unrecht; es hängt dies auf das Tiefste mit seinen allgemeinen Grundsätzen zusammen und ist nur die consequente Folge derselben.

Dennoch ist in diesem Allen der grosse Gedanke, dem er sich widmen zu wollen schien, der Theismus und das Princip der freien Persönlichkeit, in Verkümmerung gerathen und nur halb zu seinem Rechte gebracht. Und wie kann es anders sein? Die Freiheit, sagt er, hat den „Sündenfall“ erzeugt; in allen Freiheitsbestrebungen daher macht die „Erbsünde“ sich geltend. Wer bei diesem Gedanken stehen bleibt, wer nicht die andere weit wichtigere Einsicht hinzufügt, dass nur in der Freiheit die wahre Erlösung möglich sei: der ist verpflichtet, heilig verpflichtet, allen Freiheitsbestrebungen zu misstrauen und die äussere Autorität, die historische, wenn auch unbegreifliche Rechtsordnung aufrecht zu erhalten. Stahl könnte dann nur der Vorwurf treffen, auch in dieser Rücksicht auf halbem Wege stehen geblieben zu sein und dem Geiste des Liberalismus zu viel Einräumungen gemacht zu haben; denn hier, wie man sieht, steht man vor einer entscheidenden Principienfrage, die nach der einen oder der andern Seite keine Wahl mehr lässt. Wir unsererseits bekennen uns ebenso entschieden für das Entgegengesetzte, aber aus Gründen des Theismus und des nun erst verständlich gewordenen Christenthums. Ist es wahr, dass der christliche

Gott die Liebe sei, habt Ihr diesen Gedanken in der That mit Ernst und Ueberzeugung umfasst: so kann er Euch auch nur ein Gott der Klarheit und Freiheit sein, der keinen Zwang und keine unbegreifliche Autorität übrig lässt, der seine ganze Menschheit durch Freiheit zur vollkommnen Gemeinschaft unter sich und mit seinem Geiste emporbilden will. Der „christliche Staat" darf Euch daher nur ein Staat der höchsten Freiheit sein!

Zweites Buch.

Die Lehren von Recht, Staat und Sitte in England und Frankreich

von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart.



Die englisch-schottische Moralphilosophie

I.

Von Th. Hobbes bis Wollaston.

213.

Mit Absicht haben wir die Betrachtung der englisch-schottischen Moralphilosophie hierher verlegt, indem sie nach Inhalt und Bedeutung am Natürlichsten zwischen die deutsche und französische zu treten scheint. Wie sie nämlich vor die französische zu stellen ist, auf welche sie seit Locke den entschiedensten Einfluss übte, so kann sie auch unter uns erst dann nach ihrem eigenthümlichen Werthe gewürdigt werden, wenn man, von der Betrachtung unserer vollständiger ausgeführten, aber eben darum gegenseitig viel weiter auseinander gerückten ethischen Systeme zurückkehrend, dasselbe dort in den ersten frischen Ansätzen dicht neben einander erblickt, und zugleich erkennt, wie Eins das Andere hervorgerufen habe durch die innere Nöthigung der Sache. Wenn Herbart und Schopenhauer das Ethische auf die Idee des Wohlwollens oder des Mitleids gründen, so finden wir den Ausdruck dafür weit ursprünglicher und lebendiger bei Shaftesbury und Hutcheson. Diese wurden die wahren Erfinder oder Finder dieser Idee, weil ihrer wissenschaftlichen Umgebung und Zeitrichtung gegenüber der ergänzende Trieb der Wahrheit sie nöthigte, das gerade Fehlende aufzusuchen und

so dem nahe sich aufdrängenden Bedürfnisse des Geistes Genüge zu thun.

Ebenso, wenn wir in der neuern Wendung der deutschen Ethik, Kant gegenüber, den Fortschritt zu einer objectiven Moral erkannten, welche nicht in Geboten besteht, sondern aus der innern Natur des Willens das Wesen des Sittlichen herleitet: so ist dies schon der innerste Geist und das ursprüngliche Bestreben der englisch-schottischen Moralphilosophen, nur weniger bewusst von seinem Gegensatze sich abscheidend, der damals gleichfalls noch nicht in seiner Ausschliesslichkeit hervorgetreten war. Es liegt ihnen nicht daran, gemeingültige Gebote aufzustellen oder die höchste Formel für die Pflichtmässigkeit des Handelns auszumitteln, sondern den psychologischen Ursprung des sittlichen Bewusstseins, seine „natürlichen" Quellen zu entdecken; oder endlich das äussere Kriterium seiner Erkennbarkeit zu finden.

Wenn ferner in einer erschöpfenden Ethik ein wichtiges Capitel zu betrachten hat, welches die stufenmässige Entwicklung des ethischen Bewusstseins sei, von den untersten Regungen desselben bis zur selbstbewussten Form des sittlichen Charakters: so hat auch zu dieser Phänomenologie der natürlichen Seite des ethischen Geistes die englisch-schottische Moralphilosophie die umfassendsten Vorstudien gegeben. — Ueberhaupt ist es an der Zeit, ohne Uebertreibung wie Unterschätzung ein gerechtes Urtheil über jene Schule festzustellen, deren eigenthümliche Vorzüge anzuerkennen, eine zur Ueberlieferung gewordene Missachtung abgehalten hat. Diese Vorzüge sind, wie wir schon früher andeuteten, zugleich die allgemein nationalen. Auch in der Wissenschaft stecken sich jene Denker nur begränzte, ihnen erreichbare Aufgaben, und ihr nüchtern abwägender Verstand dringt auf klare, verständliche Resultate. Endlich knüpfen sie genau an einander an und lassen, wie die Franzosen, die wissenschaftliche Tradition walten; und so kann man nicht ohne Bewunderung sehen, wie sie in ihren ethischen Systemen zwar ein begränztes Gebiet, dies aber völlig erschöpfend in allen dabei sich darbietenden Möglichkeiten umschliessen.

Warum wir bei den Engländern, wenigstens in dem vorzugsweis von uns betrachteten Zeitraume seit Locke, keine eigentlich naturrechtlichen und staatsphilosophischen Untersuchungen finden, davon haben wir den Grund schon früher angegeben. Diese Epoche fällt zusammen mit der Ausbildung der englischen Staatsverfassung zu einem solchen Maasse von praktisch gewordener Freiheit, dass diesem glücklichen Volke kein Bedürfniss blieb, in theoretischen Untersuchungen jener Berechtigung mühsam nachzuforschen. Was aber Locke und seine Vorgänger darin erarbeitet, das werden wir gesteigerter und in wirksamerem Ausdruck bei den Franzosen wieder auftreten sehen.*)

*) Wir mussten bei diesem Theile unserer Darstellung, da die Originalwerke der englischen Denker zum Theil selten oder schwer in ganzer Vollständigkeit zu beschaffen sind, hier und da an abgeleitete Quellen uns halten. Als kritisches Hauptwerk über diesen Theil ihrer Philosophie wird in England selbst die Schrift von James Mackintosh: „Dissertation on ethical philosophy" bezeichnet; ins Französische übersetzt unter dem Titel: Histoire de la philosophie morale, particulièrement aux dix-septième et dix-huitième Siécles par James Mackintosh, traduit de l'anglais par M. H. Poret, Paris 1834. Dennoch ist dies Werk nicht ohne Lücken und keinesweges völlig unbefangen in seinem Urtheile: als Anhänger der sensualistischen Schule beurtheilt er die Häupter der spiritualistischen weder gerecht, noch berichtet er vollständig über sie: ebenso thut er Fergusons, Reids, Priestley's u. A. kaum Erwähnung. Dagegen in dem neuesten und umfassendsten Werke, welches über diese Gegenstände in England erschienen ist: An historical and critical view of the speculative philosophy of Europe in the nineteenth century by J. D. Morell II Vol. second edit. London 1847, findet man genaue und sorgfältige Uebersichten gegeben; doch hindert die umfassende Bestimmung des Werkes ein genaueres Eingehen in's Einzelne der ethischen Lehren. Ebenso giebt H. Hallam's gelehrtes Werk: Introduction to the litterature of Europe (Vol. III u. IV.) Paris 1839, in dem von ihm umfassten Abschnitte (bis zum J. 1700) zuverlässige litterarische und philosophische Notizen und lässt uns zugleich dabei in ein sehr reiches wissenschaftliches Leben blicken, von welchem bisher nur die hervorragendsten Punkte zu unsrer Kunde gekommen sind. Den in Deutschland bekannteren französischen Darstellungen dieser Epoche von Jouffroy, Cousin u. A. haben wir Nichts entnommen, weil wir darin schon eine gewisse Behandlung des Stoffes zu gewahren glaubten. Am treuesten, zuverlässigsten und sogar am vollständigsten haben sich die deutschen Bearbeiter dieser Abschnitte der Geschichte der Philosophie bewährt: vor Allem Buhle in seiner „Geschichte der neuern Philosophie" (Bd. V.) und Stäudlin in seiner noch immer sehr schätzbaren „Geschichte der Moralphilosophie" 1822. Erdmann in seinem „Versuche einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der

214.

Wenn wir die historische Veranlassung aufsuchen, welche zuerst in England den Eifer für ethische Verhandlungen erweckte, so müssen wir damit bis auf Thomas Hobbes zurückgehen, einen ebenso scharfen Denker als in seiner Darstellung durch Kürze und Präcision ausgezeichneten Schriftsteller.*) Wie er in der theoretischen Philosophie alle Erscheinungen auf Körper und auf mathematisch zu berechnende quantitative Körperverhältnisse und bewegende Kräfte zurückzuführen suchte, so wollte er auch im Politischen und Moralischen, den seltsamen Fictionen und qualitatibus occultis seiner Zeit gegenüber, nur den klar begreiflichen Ursachen und Wirkungen Zutrauen schenken. Nüchternen Verstandes, wie er war, duldete er daher keine wohlthätige Täuschung oder kein geheiligtes Vorurtheil, sondern bestrebte sich, die Dinge zu sehen, wie sie waren. Und sie erschienen dem Monargischgesinnten in seinem Vaterlande damals höchst unerfreulich: aufrührerisches Gebahren und anarchische Willkür erblickte er überall; aber er konnte sie gleichfalls nur wie halb physische Gewalten betrachten, welche man durch eine noch grössere Gewalt bändigen müsse. Den gründlichen Abscheu vor der Anarchie theilte er ohnehin mit den tüchtigen Männern und politischen Denkern aller Zeiten; und so entstand ihm seine nachher so verrufene Lehre vom Staate, die gewiss nur aus Opposition mit den Zeitverhältnissen sich ihm bis zu jener Schroffheit gestaltete.**) Und anders scheinen ihn seine Zeitgenossen auch nicht aufgefasst zu haben, indem das englische Par-

---

neuern Philosophie" Bd. II. Abth. I (1840) hat von den englischen Moralisten nur Wollaston, Schaftesbery, Hutcheson und Mandeville behandelt. Wichtig sind die von ihm gegebenen Excerpte aus den Originalwerken.

*) Geb. 1588, gestorben 1679.

**) Seine Elementa philosophica de cive erschienen schon 1642 zu Paris; die Dedication an den Grafen von Newcastle ist sogar vom J. 1640 datirt. Seine Schrift: de corpore politico or the Elements of law moral and political wurden zuerst 1650 publicirt; ebenso sein Leviathan or the matter, form and authority of Government im Jahre 1651, Alles während der aufgeregtesten Zeiten der englischen Revolution, welche Hobbes im Auslande verlebte.

lament sogar eine öffentliche Rüge gegen seinen Leviathan ergehen liess, in welchem es weniger eine speculative Theorie, denn eine Protestation gegen alles kirchlich und politisch in England damals Geltende erblicken mochte.

So war er nun im Theoretischen Materialist, wie man es nennt, im Ethischen huldigte er einem entschiedenen Determinismus, und im Politischen sahe er in strenger Despotie und im unbedingten Gehorsam gegen den Oberherrn das einzige Gegengewicht gegen die selbstsüchtigen, auseinander strebenden Kräfte der Einzelnen. Weil er, ohne eigentlichen Tiefsinn und ohne gemüthliches Ahnungsvermögen, an den Menschen nur die derbe handgreifliche Oberfläche ihrer Erscheinung sah, war ihm Selbstsucht, Eigennutz, Furcht das Motiv aller ihrer Handlungen, Kampf Aller gegen Alle das eigentliche Resultat ihres natürlichen, ungebändigten Zusammenseins. Seine übrigen Sätze folgen mit logischer Consequenz daraus von selbst: die Despotie, die Furcht sind der einzige Schutz vor der Selbstzerstörung des Menschengeschlechts; und gewiss es gibt geschichtliche Momente einer Verwilderung der Völker, wo jene Ansicht vorübergehende Wahrheit erhält.

215.

So wurde von ihm auch im Moralischen der Unterschied des Guten und des Uebels auf das zurückgeführt, was dem Menschen Lust oder Unlust erregt. Da aber die Menschen in ihrer Organisation höchst verschieden sind, so bezeichnen sie auch höchst Verschiedenes mit jenen Prädicaten, welche mithin überhaupt gar nicht als objective Bestimmungen der Dinge gelten können. Desswegen erfolgt auch jede Handlung aus schlechthin determinirenden Ursachen, indem Jeder unwillkürlich der ihn ergreifenden Empfindung folgt. Die Freiheit ist dabei nur eine äusserliche, sofern keine äussern Hindernisse der Handlung entgegentreten. Ueberlegung kann der Handlung allerdings vorausgehen; aber sie enthält nur die wechselnden Vorstellungen des nachfolgenden Angenehmen oder Unangenehmen, ohne eigentlich den Willen bestimmen zu können, welcher aus

der innerlich determinirenden Neigung **mit Nothwendigkeit** hervorgeht.*) **Vernunft** ist für ihn, wie späterhin für Locke, nur ein Vermögen logischer Analyse und anordnender Verdeutlichung der Begriffe, und hat daher auch in moralischen Dingen keine gesetzgebende Gewalt, weil er überhaupt keine moralischen Vernunftideen anerkennt, weil ihm der Mensch ein blosses Naturwesen ist, für welches das Naturgesetz und Moralgesetz eigentlich völlig zusammenfallen.**) Wenn er nun zugleich dieses Wesen als ein sehr bösartiges und eigensüchtiges kennen gelernt zu haben glaubte: so war es kein Wunder, wenn er sich überredete, dass nur der Staat in seiner härtesten Form, auf Furcht gestützt und unbedingten Gehorsam erzwingend, dasselbe zu bändigen im Stande sei. Er fügt sogar noch einen Grund der Zweckmässigkeit hinzu: dass nämlich im Menschen auch wohlwollende und gesellige Triebe vorhanden seien, verkennt er keinesweges; aber sie können gar nicht zum Bewusstsein und zur Geltung kommen, so lange der Mensch nicht durch Zwang und Furcht seiner natürlichen Rohheit enthoben worden ist. Er hat Recht in der Thatsache, sofern sie völlig für sich betrachtet wird; aber er übersieht, dass jenes natürlich Ethische nicht minder ein unmittelbar Wirkendes im Menschen ist, als das Selbstsüchtige, und dass auch der Staat in seinem „Naturstande" auf einem höhern Bewusstsein ruhet, als dem des blossen Zwanges und der Furcht; zunächst wenigstens auf dem des **Rechts**. Wir können ihm seine Maxime zugestehen, dass er allein die Facticität der Dinge untersuchen wollte; aber er hat selbst diese nicht gründlich erschöpft.

Dennoch ist es unrichtig, wenigstens ungenau, wenn man nach einer stehenden Ueberlieferung behauptet, dass Hobbes die absolute Monarchie als die einzig mögliche Staatsform empfoh-

---

*) „Hobbes Tripos in three discourses", III edit. London 1684: „treatise of liberty and necessity", S. 311—313. Es ist ganz dieselbe Lehre, nur auf einer mehr mechanischen Psychologie beruhend, und in der Darstellung selbst bis auf die gewählten Beispiele ähnlich, welche wir bei Schopenhauer gefunden haben.

**) Vgl. seine ausdrückliche Erklärung darüber a. a. O. S. 281.

len habe, überhaupt unbedingter Vertheidiger der Despotie eines Einzigen gewesen sei. Wenigstens in seiner Schrift: de cive, welche seine allgemeinen politischen Grundsätze ausspricht, ist dies nicht der Fall; seine Theorie ist weit gründlicher und vermittelter. Sie bewegt sich durch folgende Hauptgedanken.

Um zum Begriffe des Staats zu gelangen, geht Hobbes von dem Begriffe des Einzelnen vor jedem Staatsverbande aus. Als solcher hat er ein Recht auf Alles und seine natürliche Selbstsucht treibt ihn, dieses Rechtes sich zu bedienen. Aber er begegnet unzähligen Andern mit dem gleichen Rechte und der gleichen Selbstsucht. Der Kampf würde beginnen und sie Alle um einander zerstören, wenn nicht die natürliche Furcht entgegen träte. Diese lässt sie zu verborgneren Mitteln, zu Gewalt oder List sich wenden: aber dauernde Sicherheit, der Friede, welcher das höchste Ziel Aller sein muss, kann auf diesem Wege nicht erreicht werden. Desshalb muss eine höchste Schutzmacht aufgestellt werden, welche jeden Widerstand der Einzelnen zu beugen im Stande ist; und dieser sich unbedingt zu unterwerfen ist die Pflicht eines Jeden. Diese ordnet die nun begränzten Rechte eines Jeden, und so, durch das Hervortreten dieser absolut souveränen Macht, entsteht der Staat. Im Begriffe derselben liegt, dass der Einzelne ihr gegenüber gar keine Rechte, sie ihm gegenüber nur die moralische Pflicht hat, für sein Wohl zu sorgen. Diesen reinen Begriff einer souveränen Gewalt im Staate, mit der Bestimmung, dass der Einzelne ihr sich unbedingt zu unterwerfen habe, hat unsers Wissens Hobbes zuerst mit solcher Schärfe und Bestimmtheit aufgestellt. Das spätere Staatsrecht hat diesen Begriff aufgenommen, und eine philosophische Rechtslehre von ganz demokratischem Charakter, wie die Fichtesche, leitet ihn mit nicht minderer Strenge aus ihren Principien ab. (Vgl. §. 48 ff.) Ebenso haben wir selbst schon bei der Kritik des Kantischen und Fichteschen Staatsbegriffes (aus der ersten Periode seiner Philosophie) bemerkt (§. 52), dass, wenn der Staat bloss als schützende Anstalt für jeden Einzelnen in seinen äussern Rechten dienen solle, wenn er lediglich „zwingende Rechtsanstalt" wäre, dieser Zweck

durch die Despotie am Einfachsten und Sichersten erreicht werde. In der That darf man behaupten, dass die Auffassung des Staatsbegriffes in der ganzen Kantischen Schule gar nicht wesentlich verschieden sei von demjenigen Begriffe, welcher sich richtig verstanden bei Hobbes findet.

Erst von hier aus geht Hobbes zu der Frage fort, wer jene souveräne Gewalt auszuüben habe, und hier untersucht er auch die demokratische und die aristokratische Regierungsform, in der die Obergewalt einem „Concilium" übertragen ist. Erst aus Gründen der Zweckmässigkeit gibt er der unbeschränkten Alleinherrschaft (monarchia absolutissima) den Vorzug.*) —

216.

Unterdess war bei dem mächtigen Aufsehen, welches die Hobbesische Lehre in England erregte, es Ehrensache geworden, ihre anstössigen Paradoxieen nicht unwiderlegt zu lassen. Die Streitigkeiten von Hobbes mit den Theologen übergehen wir hier**); dagegen muss aufgenommen werden, was in den Lehren über Moral und Staat sich an jene Theorie anknüpfte.

Richard Cumberland***) war es, welcher den Faden der hier begonnenen Untersuchungen zuerst weiter führte: er stellte Hobbes das Princip des allgemeinen Wohlwollens gegenüber, durch dessen Ausführung und Vertheidigung Hutcheson und Hume nachher so berühmt geworden sind. Er lässt dabei die Lehre von den angeborenen Ideen, den theoretischen wie den moralischen, welche durch den erneuerten Platonismus in

---

*) Hobbes de cive c. VI. §. 13. wo in einer Anmerkung der Begriff des Imperium absolutum auf ganz allgemeine Weise bestimmt wird. Ibid. §. 18. §. 20. Cap. VII. enthält eine ausführliche Charakteristik der demokratischen und aristokratischen Regierungsform; erst der Beweis von der überwiegenden Angemessenheit der Alleinherrschaft für den höchsten Staatszweck: Friede und Sicherheit des Einzelnen, entscheiden für die Monarchie. Vgl. C. VII. §. 11 u. folg. und besonders c. X. §. 3 u. folg.

**) „Hallam introduction" Vol. III. 157 – 182, 211—221. IV. S. 87. 90. 108 u. s. w. gibt einen interessanten Ueberblick von der litterarischen Wirksamkeit Hobbes' und seinen mannigfaltigen Streitigkeiten.

***) Geb. 1632, gest. 1718.

England angeregt war, völlig dahingestellt, weil sie eine blosse Hypothese sei. Das sei vielmehr das ächte Fundament der praktischen Philosophie, was sich durch die Empfindung und die tägliche Erfahrung als das Bestimmende in unsern Handlungen zu erkennen gebe. Er hat es daher auf eine Art von Naturforschung und Naturbeschreibung des ethischen Bewusstseins abgesehen, eine Untersuchungsweise, in welcher ein grosser Theil seiner Landsleute ihm gefolgt ist.

Sein Hauptwerk: „de legibus naturae disquisitio philosophica",*) zeigt schon durch seinen Titel, dass es sich nicht auf eine blosse Ethik beschränken wolle, sondern dass es die Moralprincipien auf allgemeine Naturgesetze zurückzuführen denke. Und dies ist in der That sein eigenthümlicher Standpunkt: die Naturgesetze selbst sind auch die wahre Grundlage der ganzen Moral wie der Politik. Wir haben zu untersuchen: was die natürliche Vollkommenheit oder der glückseligste Zustand des Menschen sei, um darin auch den Ursprung dessen zu finden, was unserm Handeln Gesetz sein soll. Zwischen Moralgesetz und Naturgesetz ist daher in der Tiefe gar kein Unterschied. Cumberland weicht nicht im Principe der Untersuchung, sondern nur dadurch von Hobbes ab, dass er beweist, der Mensch sei nicht nur Naturwesen, sondern zugleich Vernunftwesen, was sich praktisch eben an seinem ursprünglichen Wohlwollen zeige.

Das höchste, allbefassende Gesetz aller untergeordneten Natur- und Vernunftgesetze lässt sich dahin aussprechen: „Das

*) Der vollständige Titel: „De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua eorum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio a rerum natura investigantur; quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis et civilis considerantur et refutantur". Londini 1671: ed. II. 1683. Hallam a. a. O. IV. S. 176 — 185 hat einen Auszug aus diesem Werke gegeben, weil es, jetzt in England wenig mehr gelesen, dennoch von dem grössten Einflusse auf die späteren ethischen Lehren gewesen sei: Hutcheson, Law, Paley, Priestley, Bentham gehörten eigentlich zu einer Schule, als deren Gründer Cumberland betrachtet werden müsse. Wir müssen diesem Urtheile beitreten und haben desshalb die Methode und den Charakter jenes Werkes etwas ausführlicher zu charakterisiren versucht.

höchste Wohlwollen aller vernünftigen Wesen gegen alle erzeugt den glücklichsten Zustand jedes Einzelnen und Aller in der Gemeinschaft; desshalb ist das gemeinsame Wohl das höchste Gesetz.*) Daraus sucht nun Cumberland die besondern moralischen Vorschriften abzuleiten. Das Wohl des Einzelnen lässt sich von dem des Ganzen nicht trennen: der Mensch kann daher die eigene Glückseligkeit nur dadurch wahrhaft fördern, dass er die der Andern vermehrt. Ebenso muss er, um nicht in Widerspruch mit sich zu gerathen, gegen die andern Wesen seiner Art ebenso handeln, wie gegen sich selbst: — der Begriff der Gerechtigkeit. Ferner wird die eigene Glückseligkeit durch das Gefühl des Wohlwollens erhöht: — die Idee der Liebe. Endlich leitet die Natur selber uns zum Wohlwollen und zur Gemeinschaft hin, indem sie uns Güter zeigt, die nur durch solche wohlwollende Gemeinschaft errungen werden können.**) Es lässt sich dies Alles, wie man sieht, auf den Erfahrungssatz zurückführen: der Mensch sei von Natur ein geselliges, zu wohlwollender Gemeinschaft gestimmtes Wesen. Dasselbe kannte und meinte schon Aristoteles, wenn er den Menschen als *ζῶον πολιτικὸν* bestimmte.

Gut ist Alles, was die Vollkommenheit eines Wesens oder mehrerer erhält oder vermehrt. Moralisch gut, was sich in dieser Hinsicht auf die Handlungen vernünftiger Wesen bezieht. Wir halten dies jedoch nicht darum für gut, weil wir es begehren; sondern weil uns die vernünftige Einsicht zeigt, dass es gut sei, darum begehren wir es: und es ist höchst wichtig, in allem Moralischen diesen Begriff des Guten festzuhalten, weil sonst alle Erkenntniss der wahren Glückseligkeit und der Tugend, welche beide in dem allgemeinen Wohlwollen ihren Grund haben, schwankend und ungewiss würde. So scheint Cumberland den Unterschied zwischen dem sinnlich und dem moralisch Guten auf den tiefgreifenden Gegensatz zurückführen zu wollen: dass jenes uns gut erscheint, weil wir es begeh-

---

*) Cumberland a. a. O. c. I. Sect. 4. Vgl. Prolegomena Sect. 9.
**) C. I. Sect. 4—10. 15—19.

ren, dies, weil es in freier Einsicht als gut erkannt und aus diesem Grunde in ebenso freier Ueberzeugung gewollt wird. Hätte er diese Bestimmung mit Deutlichkeit ergriffen und vollständig durchgeführt, so wäre schon durch ihn der eigentliche Charakter des ethischen Bewusstseins festgestellt worden. —

Die Verpflichtung zur Tugend liegt darin, dass sie durch das „Naturgesetz" geboten ist: — ein Satz, der in Cumberland's Sinne ganz richtig und unanstössig ist. Aber in diesem Naturgesetze kündigt sich zugleich der Wille Gottes an: er belohnt die Tugend und bestraft das Verbrechen, indem er an die Uebung der Tugend die innigste Glückseligkeit, an das Gegentheil die tiefste Unseligkeit ihrer innern Natur nach geknüpft hat.*) Mit diesem zugleich freisinnigen und tiefen Satze möge die kurze Charakteristik dieses Denkers beschlossen sein!

217.

Wenn Hobbes im Menschen als Naturwesen lediglich eigensüchtige Instincte fand und den einzigen Nachdruck auf diese legte: so schildert Cumberland ihn weiter als Vernunftwesen nach dem ursprünglich in ihm liegenden Wohlwollen und dem Instincte der Geselligkeit. Beide hatten Recht in ihrer Art, und höher genommen widersprachen sie sich gar nicht. Ralph Cudworth,**) ein anderer Gegner von Hobbes, tritt ergänzend an Cumberland's Seite, indem er in analoger Weise, wie es später von Kant den Empirikern und Hume gegenüber geschehen ist, auf den specifischen Charakter der Vernunfteinsichten hinweist, mithin auch den moralischen Wahrheiten einen höhern Ursprung vindicirt, als den wir in bloss erfahrungsmässig gegebenen Naturgefühlen und Instincten finden können. Cudworth wurde dadurch Gründer der „intellectuellen Schule" in England. Uebrigens ist jenes ergänzende Verhältniss zu Cumberland ein bloss innerliches; es lässt sich nicht nachweisen, dass er durch den Mangel in Cumberland's Princip auf sein eigenes getrieben

*) Cumberland a. a. O. c. VIII. c. V. Sect. 2, 12—17.
**) Geb. 1617, gestorben 1688.

worden sei; vielmehr hatte er sich durch sein gründliches Studium Platon's und der christlichen Platoniker in seiner eigenen Ansicht längst befestigt. Auch machte er Hobbes zu seinem einzigen Gegner. Umgekehrt lässt sich vielmehr vermuthen, dass Cumberland, welcher der „Hypothese" von den angeborenen Ideen auf lässliche Weise Erwähnung that, Cudworth dabei im Auge gehabt habe.*)

Makintosh (am unten angeführten Orte) macht die charakteristische Bemerkung, dass Cudworth's Ansichten einen fremdartigen, unnationalen, neuplatonischen Charakter tragen: wir müssen bekennen, dass er einer der wenigen Denker Englands ist, der die Apriorität der Ideen überzeugend dargethan und die rechte Einsicht über dies Verhältniss ausgesprochen hat; wenigstens an den moralischen Ueberzeugungen, allerdings einem der passendsten Ausgangspunkte für diese Untersuchung — hat er diesen Beweis vollständig geführt; auch bezeichnet ihn Makintosh desshalb geradezu als „den Vorläufer Kant's".

Die sittlichen Urtheile gehören zu den einfachen, allgemeinen, durchaus unwandelbaren Begriffen. Woher kann ihr Ursprung stammen? Aus sinnlichen Erfahrungen und Thatsachen nicht; denn diese enthalten nur Einzelnes und Wandelbares. Unser sittliches Urtheil würde dann ein ebenso wandelbares und sich widersprechendes sein; während es im Gegentheil als das einzig sichere und stätige sich findet. Ueberhaupt hat es daher seinen Ursprung nicht in der Erfahrung, wie Cudworth durch

---

*) Wir besitzen von ihm zwei Werke: „The true intellectual system of the universe" II Voll., zuerst London 1678: nachher mit Anmerkungen von Mosheim in's Lateinische übersetzt, Jenae 1733. II. ed. emend. Lugd. Batav. 1773. Es ist theoretischen Inhalts und besteht in einer Bestreitung der atheistischen Lehren und in einer Beweisführung für das Dasein Gottes. Erst lange nach seinem Tode erschien seine ethische Schrift: „treatise concerning eternal and immutable morality", London 1731, von welcher Morell (history of modern philosophy, Vol. I. S. 201) zeigt, dass sie als zweiter abschliessender Theil des „Intellectualsystems" zu betrachten, aber nicht vollendet worden sei. Sie ist mehr als eine Einleitung in die Moral anzusehen, denn als ein vollendetes Werk. Mosheim hat sie gleichfalls in's Lateinische übersetzt und der zweiten Ausgabe seines Systema intellectuale angehängt. Ueber den allgemeinen litterarischen Charakter von Cudworth vgl. Makintosh a. a. O. S. 123.

eine ausführliche Induction noch näher erhärtet. Ebenso wenig ist es auch das Werk der Uebereinkunft oder bürgerlicher Gesetzgebung. Endlich können die moralischen Urtheile auch nicht im Willen als solche liegen; denn der Wille für sich ist etwas Blindes, Zufälliges, Regelloses. Ihr Ursprung kann daher nur in der Vernunft gesucht werden, die Erkenntnissweise für die ewigen und vollkommnen Dinge. „Alle Wissenschaft und Weisheit ist aber nichts, als Theilnahme (participatio) an der Einen ewigen Weisheit, welche eine Eigenschaft Gottes ist".*) Dies ist auch der Ursprung unserer Erkenntniss des Guten; sie wohnt unserm Gemüthe ursprünglich bei, und nur indem wir sie uns enthüllen — und dies geschieht an den sittlichen Verhältnissen, welche uns die Erfahrung darbietet — gelangen wir zur moralischen Erkenntniss und mittels derselben auch zu den rechten Vorsätzen unsers Willens: — eine Stufenfolge, welche wir zur Bestimmung des eigentlich sittlichen Charakters für die durchaus richtige halten.

Jene kurze Stelle aus Cudworth haben wir übrigens darum angeführt, um ihn von der gemeinen Vorstellung über die angeborenen Ideen zu reinigen, welche man ihm gewöhnlich unterzulegen pflegt. Zwar spricht er oft genug von den Ideen, als von Abdrücken des göttlichen Geistes im endlichen, gleichsam von fertig im Bewusstsein bereitliegenden Formen. Auch findet sich bei ihm der Satz wiederholentlich eingeschärft: dass unsere Erkenntniss nicht von den Sinnendingen, sondern von den übersinnlichen Begriffen apriori anhebe und erst bei jenen endige. Dennoch können gegen diese unklare und getrübtere Ausdrucksweise Stellen der Art, wie die angeführte ist, zeigen, dass ihm auch der tiefere und richtigere Begriff der Immanenz nicht fremd war, aus welchem allein jene Thatsache ewiger Grunderkenntnisse in der Erfahrung genügend erklärt werden kann.

Mit Cudworth theilten damals mehrere Denker Englands die platonische Ansicht: Theophil Gale und sein Sohn Thomas

*) „Cudworth de aeternis boni et iusti rationibus" ad calcem System. intellect. ed. Mosheim Vol. II. C. 3. §. 7.

Gale, Samuel Parker u. A. gehören hierher. Nur Heinrich More (1614—1687), Zeitgenosse und Amtsgehülfe von Cudworth auf der Universität zu Cambrigde, wandte sie zugleich auf die Moral an, und suchte in seinem Enchiridion ethicum alle ihre Lehren compendiarisch zu umfassen.*) Dies Werk enthält manches Eigenthümliche und viel Gutes. More war bekanntlich den kabbalistischen Vorstellungen und Symbolen nicht abgeneigt; doch tritt davon in seiner Moral Nichts hervor. Auch Cartesius war nicht ohne Einfluss auf ihn geblieben, wie er denn dessen Lehre von den Leidenschaften (passionibus) ganz in seine Ethik aufnahm. Hauptziel derselben scheint uns ein Doppeltes gewesen zu sein: Er erklärt die Ethik für die Wissenschaft, gut und glücklich zu leben. Aber Tugend und Glückseligkeit liegen in ihrer unmittelbaren Auffassung weit aus einander: wenn jene sich auch in guten Handlungen zeigen mag, so bleibt diese doch zunächst abhängig von äussern Glücksumständen. Diesen Gegensatz nun hat die wahre Ethik auszugleichen: sie zeigt, dass Ausübung der Tugend allein Glückseligkeit sei, indem sogar die Tugend allein im Stande ist, sich der äussern Glücksgüter zur eigenen Glückseligkeit zu bedienen. Aber zur Erreichung dieses Zieles bedarf es der rechten Erkenntniss des einen wie des andern Begriffes: nur in der intellectuellen Klarheit über den wahren Werth der Dinge und über den Ursprung der Leidenschaften liegt das Heilmittel gegen dieselben, und der Eingang zur Tugend und wahren Glückseligkeit. Die Tugend ist ihm daher selbst eine intellectuelle Kraft der Seele, durch welche diese ihre niedere animalische Natur zu beherrschen vermag, und die Vernunft ist nach ihm das einzige Kriterium zu bestimmen, was von Natur gut und böse ist.**) Jene beiden Gesichtspunkte werden wohl, meinen wir, die Grundlagen jeder ächten Ethik bleiben müssen.

---

*) „Enchiridion ethicum, praecipua philosophiae moralis rudimenta complectens, illustratum ut plurimum veterum monumentis" etc. bildet den Anfang in seinen opp. omn. Londin. 1679. Vgl. Hallam a. a. O. Vol. III. S. 141. IV. S. 111. 138.

**) More a. a. O. Lib I. c. 12.

218.

Samuel Clarke*) geht bei seiner Begründung der Moral ganz realistisch vom Weltbegriffe aus und ist desshalb nicht, wie Makintosh (S. 128 ff.) meint, mit Cudworth im Principe einverstanden. Vielmehr könnte man höchstens behaupten, dass er in einigen abgeleiteten Folgerungen sich Cudworth nähere. Sein Eigenthümliches besteht nämlich darin, dass er den Maassstab des ethisch Guten gar nicht im Subjecte, weder in den angeborenen Ideen seiner Vernunft, noch in gewissen ebenso ursprünglichen Gefühlen oder Instincten, sondern in der Natur der Objecte findet, auf welche unser Handeln gerichtet ist. Und hiermit bezeichnen wir den dritten Standpunkt der englischen Moralphilosophie, welcher späterhin, wenn auch sparsam, doch nicht ganz ohne Ausbildung geblieben ist.

Alle endlichen Dinge haben bestimmte Eigenschaften, welche sie zugleich in ein Verhältniss zu einander setzen: sie erhalten nämlich durch jene die Fähigkeit, auf einander zu wirken und Wirkungen zu empfangen und dies bildet ihr Verhältniss zu einander. Diese Einrichtung der Dinge, woraus die Harmonie des Ganzen entspringt, macht die Angemessenheit der Dinge (fitness of things) für einander aus. Die bestimmte fitness des Menschen entspringt nur aus seiner Vernunft und Freiheit, welche ihm im allgemeinen Verhältnisse des Weltganzen eine bestimmte Herrschaft über die leblosen und thierischen Geschöpfe gibt. Die höchste Regel seines Verhaltens ergibt sich daher aus seiner Beobachtung der innern Schicklichkeit zu den andern Dingen, wodurch er zur Harmonie und Vollkommenheit des Ganzen mitstimmt: — (ein dem Grundgedanken der stoischen Ethik verwandtes Princip). Daraus geht das Gesetz über

*) Geb. 1675, gest. 1729. Seine moralische Theorie hat Clarke besonders vorgetragen in seinem „discourse concerning the unchangeable obligation of natural religion'" welchen ich übrigens nur aus dem Auszuge kenne, den Buhle in seiner Geschichte der neuern Philosophie, Bd. V. S. 323 – 327 davon gegeben hat. Ganz neuerdings hat Damiron von Clarke's Lehre einen sehr klaren Abriss gegeben in „Séances et travaux de l'Academie des sciences morales et politiques" T. IV. S. 36 . T. V. S. 31.

sein pflichtmässiges Betragen gegen leblose Dinge, Thiere und gegen andere Menschen hervor. Seine Pflichten sind zwar ebenso mannigfaltig, als es die Verhältnisse des Menschen zu den andern Wesen sein mögen; aber er findet sein pflichtmässiges Verhalten jedesmal sicher vorgezeichnet, wenn er nur die Natur seines Verhältnisses zu den andern Dingen untersucht. Aus gleichem Grunde liegt darin auch der Ursprung der wahren Glückseligkeit, welche nur aus dieser Harmonie mit den andern Wesen entspringt. Die freiwillige Bosheit im Moralischen wäre desshalb ein ebenso auffallender Widerspruch, als in der Mathematik ein Rechnungsfehler, oder ein Widerspruch gegen die Gesetze der Geometrie es sein würde.*) So gründet sich Sittlichkeit und Glückseligkeit auf die ewige unwandelbare Natur der Dinge, und würde auch gelten, wenn es keinen Gott und keine lohnende oder strafende Fortdauer gäbe. Dennoch ist gerade Gott der Urheber jenes innern Verhältnisses unter den Dingen und somit auch des Moralgesetzes, was ein Grund mehr wird zur Beobachtung desselben.

Das Merkwürdigste ist nun, dass nach dieser Theorie das Moralische gar nicht specifisch vom Nützlichen oder Zweckmässigen sich unterscheidet. Was die fitness of things auf die empfindungslosen Dinge vorschreibt, sie zweckmässig oder ihrer Natur angemessen zu behandeln, also z. B. einen Baum so, dass man den grössten Nutzen von ihm zieht (ein Beispiel, welches Clarke selber gewählt hat), das soll in Bezug auf den Menschen das Moralische sein. Aber warum das Moralische? Ich kann den Menschen auch auf bloss „zweckmässige" Weise behandeln; denn ich kann mir verschiedene, immer noch „schickliche" Verhältnisse zu ihm denken, die keinesweges moralisch sind, und doch in der fitness meines Verhältnisses zu ihm liegen. So ist denn mit Recht Clarke des blossen Empirismus und der Verkennung des Wesens des Moralischen beschuldigt worden, wiewohl die Grundanschauung, von welcher er ausging, eine

*) „Clarke evidence of natural and revealed religion", London 1724. S. 42.

richtige, sogar grosse und erhabene war. Es kann allem sittlichen Handeln in der That kein grösseres Ziel gestellt werden, als Herstellung oder Hervorbildung der ursprünglichen Harmonie unter den menschlichen Verhältnissen; aber was deren wahres Wesen sei, diese Frage ist von Clarke nicht einmal berührt worden.

Sein Streit über die Freiheit und Nothwendigkeit mit A. Collins gehört nicht in den gegenwärtigen Umkreis von Begriffen. Clarke setzt übrigens darin den gewöhnlichen Gründen gegen die Freiheit, nach welchen in der genau verketteten Determination aller Dinge und Begebenheiten nur scheinfreie Handlungen übrig bleiben, auch bloss den Anfang eines Beweises der Freiheit entgegen, indem er ausführt, es könne in jenen Determinationen nicht lediglich Passives oder Determinirtes geben, sondern es müsse darin auch ein Thätiges, die Bewegung des Determinirens Anfangendes gedacht werden; — was wohl auf ein Absolutes und dessen Freiheit zurückführen, aber keinesweges garantiren würde, dass der Mensch und sein Wille ein also Anfangendes sei. —

219.

An Clarke ist William Wollaston*) sogleich anzureihen, indem er nur die abstractere oder reiner ausgesprochene Consequenz des Clarkeschen Principes vertritt, obgleich keine Stelle in seinen Schriften uns bekannt ist, welche darauf deutete, dass er an Clarke's Lehren angeknüpft habe. Wenn einer von Clarke's Schülern Lowmann („on the unity and perfections of God", London 1737, S. 29) den Satz aussprach: dass die Moral nur die praktisch gewordene und in Handlung getretene theoretische Vernunft sei: so war es nur Ein Schritt bis zu dem Satze, in dem Wollaston sein moralisches Princip erkannte: dass alle guten Handlungen der Ausdruck wahrer Sätze seien. Jede unrechte Handlung streitet mit einem wahren Satze; sie

*) Geb. 1659, gest. 1724. Sein Hauptwerk ist: „the religion of nature delineated", zuerst London 1724; VI. edit. London 1758. Die wichtigsten Stellen daraus siehe bei Erdmann Geschichte der neuern Philosophie II. 1. S. 113—119. S. XLIII—LI.

läugnet nämlich praktisch, dass ein Ding so sei, wie es wirklich ist. Jede Handlung also, oder auch jede Unterlassung, welche mit einem wahren Satz in Widerspruch steht, ist moralisch schlecht; jede Handlung dagegen, die Wahres ausdrückt, moralisch gut. Wenn nun an sich auch kein gradueller Unterschied bei dem Wahren oder Falschen zulässig ist, so wird dieser doch bei den schlechten Handlungen nicht ausgeschlossen. Ein Unrecht ist desto grösser, je mehr wahren Sätzen es widerspricht, oder wo die darin verletzte Wahrheit so gross und wichtig ist, dass sie gleichsam als eine Summe von wahren Sätzen betrachtet werden kann.

Bei der Frage aber, worin die Wahrheit der Dinge in Bezug auf ihre richtige Beurtheilung und die danach einzurichtenden Handlungen bestehe, schärft Wollaston ein, dass diese nur in dem Verhältniss zu finden sei, in welchem ein Ding mit den andern Dingen stehe. Sonst nehmen wir das Ding nicht, wie es ist, sondern nur wie es zum Theil ist, zum Theil nicht ist. (Wenn ich z. B. diebischer Weise fremdes Eigenthum benutze, so habe ich es zwar einestheils nach seinem wahren Begriffe, anderntheils aber nicht so behandelt, weil zugleich zu seiner Wahrheit gehört, dass es Eigenthum eines Andern ist.) Desswegen ist nur die Handlung gut, welche allen Verhältnissen des Gegenstandes entspricht. Dies ist aber zugleich die Bestimmung, welche Gott in die Dinge gelegt hat, und so erscheint es zugleich als Ungehorsam gegen Gott, wenn die Dinge nicht nach ihrer Natur und nach ihren Verhältnissen behandelt werden. Das Gesetz daher, was diese Behandlung bestimmt, ist keinesweges ein in der Vernunft apriori liegender Begriff, sondern es richtet sich durchaus nach der Beschaffenheit der Dinge. Das grosse Gesetz der natürlichen Religion oder der Natur lautet: dass kein intelligentes und freies Wesen einen Widerspruch gegen das Sein eines Dinges sich erlauben darf. — Die Glückseligkeit aber, nach der wir streben, ist wiederum nichts Anderes, als das Verwirklichen der Wahrheit in jedem Dinge, denn in dieser allein ist Dauer und Gleichmässigkeit zu finden.

So weit nach seinen Grundzügen Wollaston, wo nun nicht verkannt werden kann, dass er in der letztern Wendung, nur mit grösserer Schärfe und Bestimmtheit, das Clarkesche Princip von der fitness der Dinge wiederholt hat. Das Charakteristische in beiden ethischen Ansichten besteht aber darin, dass nunmehr der Ursprung und die Bedeutung des Sittlichen ganz aus dem Subjecte heraus in das behandelte Object, seine Natur und Verhältnisse gelegt und von letztern abhängig gemacht wurde. Sensualistisch konnte man jedoch diese Auffassung darum nicht nennen, weil bei beiden Denkern gleichmässig das Kriterium des Guten nicht in der Empfindung oder im Willen, sondern im beurtheilenden Verstande gesucht wird. Aber auch als Intellectualismus ist ihre Moral nicht zu bezeichnen, weil dies Urtheil des Verstandes keinesweges aus apriorischer Idee des Guten oder der Gerechtigkeit, sondern, wie wenigstens Wollaston ausdrücklich hervorhebt, aus der gegebenen Beschaffenheit der Dinge zu schöpfen hat.

II.

Von J. Locke bis A. Ferguson.

220.

So schienen, namentlich in der praktischen Philosophie die Bestrebungen der Denker Englands mannigfach sich zu zersplittern und in einem unentschiedenen Kampfe zu neutralisiren. Diesen Schwankungen wurde ein Ende gemacht und der ganzen englischen Philosophie eine feste, eigentlich nie seitdem mehr aufgegebene Richtung eingeflösst durch John Locke, der überhaupt für den epochemachenden, ächt nationalen Philosophen Englands zu halten ist: aber auch sonst für einen Denker erster Ordnung.*) Bekanntlich war sein Werk: „Essay on human understanding", welches vollständig zuerst 1690 in London erschien, gegen die angeborenen Ideen Cudworth's und More's gerichtet, und so musste auch die Lehre von den moralischen Ideen gleiche Verurtheilung erfahren. Uebrigens war die Wirkung jener Schrift eine allmählige und trat erst nach Locke's Tode in ihrer umbildenden Kraft hervor. Die unmittelbaren philosophischen Zeitgenossen Locke's nahmen noch nicht an der grossen Krise Theil, welche seine Philosophie in der geistigen Bildung zweier Nationen hervorrief.

In der Reihe der Untersuchungen, welchen das erste Buch „über die angeborenen Begriffe" gewidmet ist, nachdem im er-

---

*) Geb. 1632, gest. 1704.

sten Capitel hat gezeigt werden sollen, dass es keine angeborenen theoretischen Ideen gebe, wird im zweiten dazu übergegangen, dasselbe in Hinsicht auf die praktischen Ideen zu zeigen. Locke's Verfahren dabei ist das einer empirischen Induction: er zeigt, dass in der Erfahrung keine moralischen Regeln angetroffen werden, welche so allgemein angenommen seien oder so unmittelbar im Bewusstsein sich geltend machen, wie der Satz des Widerspruches. Auch die Existenz des Gewissens, auf welche man sich in dieser Hinsicht berufe, beweise nichts dafür; denn das Gewissen wirkt bei verschiedenen Menschen selbst auf sehr verschiedene Weise. Noch directer wird aber das Gegentheil durch die Erfahrung bewiesen: viele verhältnissmässig gebildete Völker verwerfen gewisse Regeln der Moral durchaus und sanctioniren durch ihre Sitten die grössten Verbrechen, stempeln umgekehrt die gleichgültigsten Handlungen zu wichtigen Vergehen, und die wilden Völker vollends zeigen für die moralischen Unterschiede eine völlige Indifferenz.*)

Hiermit hat Locke den Ursprung von Gut und Böse (eigentlicher von Gutem und Uebel) aus der Vernunft hinweg in das unmittelbar Erfahrungsmässige der Empfindung verlegt. Vergnügen und Schmerz sind die hervortretendsten Empfindungen. Gut ist daher Alles, was unser Vergnügen erregt oder erhöht, oder was den Schmerz vermindert; oder auch: was geeignet ist uns ein anderes Gut zu verschaffen oder ein drohendes Uebel abzuhalten. Uebel ist das Gegentheil von diesem Allen; und so sind unsere sämmtlichen Gemüthserregungen, seien sie durch Freude oder durch Schmerz bedingt, auf das Gute gerichtet.**)

Alle geistigen Eigenschaften des Menschen lassen sich auf Denken und Willen zurückführen; die Freiheit kommt aber nicht der einzelnen Willensaction (volition), auch nicht dem Willen zu, sondern lediglich dem thätigen Wesen oder dem Menschen selber. Das ganze Problem darf nicht lauten, ob der Wille frei, sondern ob der Mensch frei sei? Er ist frei,

*) Locke a. a. O. Book I. Ch. II. §. 1 — 12.
**) B. II. Ch. XX. §. 2. 3.

insofern er nach der Wahl seines Urtheils (Bewusstseins) der einen Handlung vor der andern Existenz geben kann; und so weit dies Vermögen (nach Aussen) sich erstreckt, so weit ist auch der Mensch frei zu nennen. Aber nicht frei ist sein Willensact darin, sofern es unmöglich ist, dass die Handlung nach dem einmaligen Entschlusse nicht wirklich erfolge. Desshalb ist der Mensch nicht mehr frei in Bezug auf die einzelnen Handlungen, über die er schon zum Entschluss gekommen ist; denn in Bezug auf diese befindet er sich in der entschiedenen Nothwendigkeit zu handeln oder nicht zu handeln nach der Weise, wie er es in seinem Bewusstsein sich vorgenommen hat. Nothwendig will er das Eine oder das Andere, und wie er sich darüber entscheidet, das richtet sich durchaus und folgt mit Nothwendigkeit aus seiner innern Selbstbestimmung.*) (Hier nähert Locke sich durchaus der Lehre, die wir oben von Kant und von Schopenhauer haben vortragen sehen; aber auch dabei seinen Blick für das nur unmittelbar Empirische offen behaltend, erhebt er sich nicht bis zur allgemeineren und tieferen Frage, ob diese „innere Selbstbestimmung" an sich eine gleichgültige oder zufällige sei, ob nicht auch darin der Mensch sich nur seinem bleibenden Charakter gemäss entscheide?)

In einem bei der zweiten Ausgabe seines Werkes hinzugefügten Zusatze, der zugleich seine Freiheitslehre näher bestimmen soll, erklärt er sich folgendergestalt über diesen Begriff und bildet dadurch den Uebergang in die Moral.**)

Freiheit ist das Vermögen zu handeln oder nicht, entsprechend der Wahl (preference) unseres Gemüths (a. a. O. §. 12). Der Wille setzt in den besondern Fällen die operativen Kräfte in Bewegung oder hält sie zurück, zufolge einer unmittelbar einwirkenden Unzufriedenheit oder Unbehaglichkeit (uneasiness), welche immer zugleich von einem Verlangen begleitet ist. Verlangen wird jederzeit durch ein Uebel erregt, dem wir entfliehen wollen, und dem Schmerz entfliehen will man unmittelbar. Da-

*) B. II. Ch. XXI. §. 21 — 27.

**) A. a. O. B. II. Ch. XX. §. 71.

gegen nicht jedes Gut oder grösseres Gut erregt unser unmittelbares Verlangen, sofern es nicht von uns als wesentlicher Theil unserer Glückseligkeit angesehen wird: aber das Verlangen nach Glückseligkeit überhaupt ist bleibender Grund unsers Handelns. So kann nun auch die Befriedigung eines besondern Verlangens suspendirt werden, bis wir reiflich erwogen haben, ob das angestrebte Gut auch mit unserer wahren Glückseligkeit bestehen könne. Das Resultat dieses Urtheils ist es, was den Menschen am Ende bestimmt. Der Mensch ist daher frei zu nennen, weil sein Wille durch sein eigenes Verlangen bestimmt wird. Aber desswegen ferner ist die Folge dieses Willens, nach den einmal gefassten Beschlusse, nicht mehr frei, sondern eine nothwendige: sie kann nicht anders erfolgen, als es wirklich geschieht.

Hiernach widerlegt Locke nun die Annahme von der Indifferenz der Handlungen oder vom aequilibrium arbitrii, indem er bemerkt, diese Meinung lasse unentschieden, ob die behauptete Indifferenz dem Urtheile des Verstandes vorhergehe oder dem daraus erfolgenden Willensentschlusse? Wenn man Ersteres behaupten wolle, so verwandle man die Freiheit in einen Zustand der Dunkelheit, in dem sich gar nichts mehr über sie sagen oder urtheilen lasse. Dies ist durchaus treffend erinnert: Jeder weiss, dass er in abstracto bei einem bestimmten Falle des Handelns auch anders sich hätte entscheiden können. Wie er dagegen wirklich sich entschieden hat, war nur seinem „Verlangen" oder seiner Ueberzeugung gemäss; er ist damit über die Indifferenz hinausgegangen, die daher im wirklichen Wollen und Handeln gar nicht existirt, sondern lediglich die abstracte, im Hintergrund liegende Möglichkeit ausdrückt, dass man sich überhaupt auf entgegengesetzte Weise bestimmen könne. —

221.

Das moralische Verhältniss unserer Handlungen entsteht nun dadurch, inwiefern dieselben in Harmonie oder Disharmonie mit einer allgemeinen Regel treten, nach welcher sie beurtheilt werden. Da jedoch alles Gut und Uebel nur auf

Freude oder Schmerz sich bezieht, so kann Gut und Uebel, „in moralischer Hinsicht betrachtet", nur entstehen aus dem Verhältnisse unserer freien Handlungen zu einem Gesetze, in Folge dessen wir nach dem Willen und der Macht des Gesetzgebers in einem Falle Freude, im andern Schmerz zu erwarten haben. Jene nennen wir Belohnung, diese Bestrafung.*)

Dies Gesetz ist aber dreifacher Art, nach den dreierlei Gattungen von Belohnuug und Strafe, welche ihm seine Autorität geben. „Es wäre nämlich ganz unzulässig, ein Gesetz für unsere freien Handlungen anzunehmen, welches nicht durch irgend ein Gut oder ein Uebel in seiner Geltung verstärkt werden sollte: auf gleiche Weise muss daher auch das moralische Gesetz irgend eine Belohnung oder eine Strafe in Aussicht stellen, welche nicht das Erzeugniss oder die natürliche Folge der Handlung selbst sind; denn sonst bedürfte es ja keines Gesetzes". Es ist zuerst das göttliche Gesetz, gleichviel ob es durch das Licht der Natur oder die Offenbarung bekannt gemacht sei: dies bestimmt das, was wir Sünde und was wir Pflicht zu nennen haben, und ist der einzige „Probierstein" der moralischen Rechtschaffenheit. Es ist sodann das bürgerliche Gesetz, welches der Staat für die Handlungen seiner Mitglieder vorschreibt, und welches über Verbrechen und Unschuld richtet. Endlich ist es das Gesetz der öffentlichen Meinung, welches über Tugend und Laster bestimmt. Das Urtheil über beide ist sehr verschieden nach den verschiedenen Völkern, Zeiten und Sitten; aber überall gibt es Etwas, was mit dem Einen oder mit dem andern Namen belegt wird, und ebenso überall wird Tugend mit Lob, Laster mit Tadel in Verbindung gebracht. Was uns eigentlich daher zur Tugend treibt und das Laster meiden lässt, ist das damit verbundene Lob oder der Tadel; und wenn man glauben sollte, dass die „Uebereinstimmung von blossen Privatpersonen", welche nicht das Ansehen haben um ein Gesetz zu

*) B. II. Ch. XXVIII. §. 4 5.

geben und es vollziehen, zu schwach sei, um die Handlungen der Menschen zu bestimmen, der kennt das menschliche Geschlecht nicht. Niemand kann in der Gesellschaft das verwerfende Urtheil der Andern über ihn ertragen; er muss endlich ihm sich beugen. Die Moralität besteht überhaupt daher in der „Relation" der Handlungen mit jenen dreifachen Gesetzen und in ihrer Angemessenheit oder Unangemessenheit zu denselben. *)

Locke hat die moralischen Begriffe eigentlich nur beiläufig behandelt, unter denen, welche auf Relation beruhen; dennoch reicht schon dies hin, um sie in einem Empirismus der schlimmsten Art völlig untergehen zu lassen, in dem der blossen Convenienz der Menschen über das Lobenswerthe oder das zu Tadelnde. Dennoch würde man jenem Denker Unrecht thun, wenn man ihm das Gefühl oder die Einsicht völlig abspräche über die innere Objectivität des Unterschiedes zwischen dem Guten und dem Bösen. Spricht er doch mit Ernst und Nachdruck von einer unabänderlichen Regel des Rechtes und Unrechtes, die Gott gegeben habe, von den wahrhaften Normen des Naturgesetzes, worin auch die Regeln für Tugend und Laster enthalten seien. Er bemerkt, dass selbst der Lasterhafte genöthigt sei, das Urtheil der Verwerfung über sich innerlich anzuerkennen und der Tugend das verdiente Lob angedeihen zu lassen u. dgl.**) Wenn es aber darauf ankommt, das Kennzeichen für das allgemein Lobens- und Tadelnswerthe aufzusuchen, so kann er es, in der Verwechslung des Begriffes empirischer Allgemeinheit mit dem der innern Allgemeingültigkeit, aus welcher eben sein ganzer philosophischer Standpunkt hervorgegangen, nur in demjenigen finden, was Alle oder doch die Meisten mit Lob oder Tadel belegen, und so schiebt sich bei ihm die Convenienz jener bessern und reinern Vorstellung unwillkürlich unter. Dass er ausserdem den Begriff des sittlich Guten und Bösen nicht bestimmt genug von

*) B. II. Ch. XXVIII. §. 4 – 14.
**) A. a. O. §. 8. 11.



Gut und Uebel unterschieden hat, war ein schlimmer Nebenerfolg seiner Maxime, Alles aus der Empfindung herleiten zu wollen, und hat vollends verwirrend auf seine Anhänger, besonders unter den Franzosen gewirkt. Die französischen Sensualisten haben überhaupt das Verdienst, die wahre Consequenz dieser Moralprincipien, welche Locke zu ziehen zu gründlich oder zu edel war, ungescheut ausgesprochen und in breitesten Systemen dargelegt zu haben.

222.

Demungeachtet konnte Locke behaupten, dass die Moral einer ebenso strengen Demonstration fähig sei, als die mathematischen Wissenschaften. Indem Locke's ganzes System eigentlich an der Thatsache scheitert, dass es schlechthin gemeingültige und mit strenger Nothwendigkeit zu demonstrirende Wahrheit gibt, so ist es interessant zu sehen, wie er Etwas aus seiner Theorie in's Licht zu stellen bemüht ist, durch dessen Existenz diese wesentlich vernichtet wird. Wenn man in moralischen Dingen von Sätzen ausgeht, sagt er, die durch sich selbst evident sind, und ebenso klare Folgerungen aus ihnen zieht, ist die Moral ebenso demonstrirbar, als die Mathematik. Der Satz: wo kein Eigenthum ist, da gibt es auch kein Unrecht, lässt sich so evident demonstriren, als irgend ein Satz des Euklides. Der Begriff des Eigenthums besteht im Rechte auf einen gewissen Gegenstand; gibt es daher kein solches Recht, so ist auch kein Unrecht möglich. Ein anderes Beispiel eines solchen Satzes ist: Keine Regierung kann unbedingte Freiheit zugestehen; denn jede Regierung besteht nur darin, die Freiheit durch bestimmte Gesetze einzuschränken. Der Umstand aber, dass die moralischen Wahrheiten grösserm Zweifel unterworfen zu sein scheinen, als die mathematischen, beruht auf einem doppelten Grunde: man kann sie nicht, wie diese, durch sichtbare Zeichen, wie Figuren und Zahlen, fixiren; und zugleich sind sie von sehr zusammengesetzter Natur; daher auch der Wortsinn und Wortgebrauch bei ihnen zweideutig oder unbestimmt wird, indem Jeder einen andern

Theil eines solchen Begriffes mit dem dazu gestempelten Worte bezeichnet. Desswegen muss man die moralischen Begriffe auf gewisse einfache und darum an sich selbst klare Ideen zurückführen, diese mit gewissen unveränderlichen Bezeichnungen stempeln und auf diese Weise die Grundlage zu einer „Demonstration" auch für die zusammengesetzten Begriffe gewinnen. Am Meisten jedoch, setzt Locke hinzu, schaden bei diesen Untersuchungen die Vorurtheile, die uns Begierde nach Reichthum und Gewalt und andere unlautere Motive einflössen: wir wollen die reinen moralischen Wahrheiten uns nicht bekennen! „Welches Licht kann man da für die Moral erwarten? Der unterjochte Theil des Menschengeschlechts würde der tiefsten Finsterniss und einer ägyptischen Sklaverei anheimfallen, wenn nicht das Licht des Herrn in den Gemüthern leuchtete, welches keine Gewalt der Menschen gänzlich vertilgen kann".*)

Locke's Schriften sind an solchen unbewussten Selbstwiderlegungen reich. Durch sie alle windet sich eine tiefe, aber halbversteckte Ueberzeugung hindurch, dass es ein an sich Wahres, ein unwandelbar Gutes gebe, über das des Menschen Geist sich nimmer irren oder daran zweifelhaft werden könne. Seine für ihre Zeit wichtigen und epochemachenden Werke über den Staat, über die Erziehung, seine Briefe über die Toleranz beruhen eigentlich auf diesem Grundgedanken einer unverwüstlichen, dem Menschen nicht von Aussen kommenden Wahrheit und Ueberzeugung. Indem er aber gegen den starrgewordenen Begriff „angeborener Ideen" ankämpft, verknüpft sich ihm jener Gedanke mit ganz ungehörigen und ungenügenden Vorstellungen: die „an sich klaren und durch sich gewissen" einfachen Begriffe will er durch blosse Analyse aus der Erfahrung finden, das Urtheil über das an sich Löbliche oder Tadelnswerthe in der Convenienz der bürgerlichen Gesellschaft; und wenn er sich zum höchsten Grunde der Dinge erhebt, so erscheint auch dieser als der willkürliche Bestimmer von Gut und Böse, indem nur sein „Gesetz" die Quelle von beiden sei.

*) B. IV. Ch. XII. §. 8. Ch. III. §. 18—20.

223.

So darum stand es um die Philosophie in England seit Locke's Auftreten und nach ihm: die Richtung auf die Empirie war ihr unwiderruflich aufgeprägt. Aber man war nicht blind gegen die Mängel, welche sie übrig lasse, namentlich in Bezug auf die einzelnen Ergebnisse. Shaftesbury sprach es zuerst aus, dass für Locke die Tugend ein durchaus Conventionelles geworden sei, denn sie habe bei ihm keinen andern Maassstab, als Gewohnheit und Mode. Tugend könne Laster und Laster Tugend sein, wenn es Gott gefalle; es sei von ihnen keine Spur den menschlichen Seelen eingedrückt.*)

Und so sehen wir nun bei Shaftesbury**) den Versuch, nach Locke und gegen ihn den Begriff des ursprünglich Moralischen wieder zurückzuführen; aber es musste selbst im Gewande des Empirismus geschehen. Er war es daher, welcher zuerst den allerdings unbestimmten und vieldeutigen Ausdruck vom „moralischen Sinne“ (moral sense) erfand: eine Bezeichnung, glücklich gewählt, um die Schwierigkeit zu verdecken, ob das Moralische im Menschen ein Unmittelbares (wie die Sinne) oder ein Ursprüngliches (wie die Vernunftwahrheiten) sei, und wir werden unwillkürlich dabei an Jacobi erinnert, der mit ganz entsprechender Unbestimmtheit die Vernunft wohl auch einen „Sinn“ für das Ewige, Göttliche nannte. Doch war jene populare Fassung ganz angemessen der frischen unreflectirten Anschauungsweise eines philosophirenden Weltmannes, wie Shaftesbury war, der seine Ausdrücke nicht nach den Unterscheidungen der Schule wählte, wenn er nur den richtigen Punkt traf. Und dies ist geschehen, in dieser, wie in mancher andern Frage; wesshalb ihm die hohe Billigung, ja die Bewunderung von Leibnitz und Herder zu Theil wurde.

---

*) S. die Stelle aus Shaftesbury „letters written by a nobleman to a young man at the university“; London 1716 bei Morell a. a. O. Vol. I. S. 204. 5.

**) Geb. 1671, gest. 1713. „Shaftesbury inquiry concerning virtue or merit“ in dessen Characteristics Vol. II. S. 21 ff. Basil 1790.

Was nun moralischer Sinn heisse und woran er am Unmittelbarsten hervortrete, entwickelt Shaftesbury auf folgende Weise.

Neigung und Abneigung richten sich nicht bloss auf äussere, in die Augen fallende Dinge, sondern ebenso gut auf Handlungen und Gesinnungen. Für gewisse empfinden wir eine ursprüngliche, gar nicht abzuweisende Neigung, für andere eine ebenso bestimmte Abneigung, und besonders bei gewissen Begebenheiten der moralischen Welt ist es uns unmöglich gleichgültig zu bleiben: wir nehmen bei ihnen unwillkürlich Partei, und zwar auf eine übereinstimmende Weise. Wir haben daher im Moralischen ein ebenso bestimmtes Gefühl für Harmonie und Disharmonie, wie im Reiche der Töne und der Farbenwelt für eine bestimmte Mischung aus Tönen oder von Farben. Dieser ursprüngliche Begriff des Guten und des Bösen geht auch in uns nicht verloren, wenn wir in besondern Fällen aus andern Gründen, z. B. wegen heftiger Affecte oder entgegenstehender Neigungen, gleichgültig gegen ihn werden oder ihn nicht fühlen. Ebenso kann er auch durch eine falsche Einbildung von Recht und Unrecht verkehrt werden, welche in der Erziehung, in widernatürlichen Gewohnheiten, Sitten, Gesetzen ihren Grund hat. Dann überredet man sich, dass es keinen ursprünglich moralischen Sinn im Menschen gebe, welcher doch im ruhigen, parteilosen Zustande „als natürliche Abneigung gegen Ungerechtigkeit, als natürliche Liebe zu Billigkeit und Recht um sein selbst willen" unverkennbar hervortritt.*)

Jenem Begriffe der Neigung (affection, auch prevention oder prepossession) hat nun Shaftesbury tiefer nachgespürt. Sie entspricht in jedem Geschöpfe seiner innern Bestimmung in dem Systeme der Dinge, zu welchem es gehört. Dies bedeutet z. B. die Neigung der beiden Geschlechter zu einander, und so ist überhaupt jedes Thier durch Neigung auf denjenigen Gegenstand gerichtet, welcher zu seiner Erhaltung bestimmt ist. Bei den vernünftigen Geschöpfen ist nun Nichts gut oder böse, was nicht aus ihrer Neigung entspringt, d. h. das Wohl oder das

*) Inquiry etc. a. a. O. Book I. Part. III. §. 1—3.

Uebel des Systemes, von welchem sie einen Theil bilden, zu seinem Inhalte hat. Jede wahre (ursprüngliche) Neigung nämlich ist auf das Wohl des Ganzen gerichtet, dem wir angehören, und jede ursprüngliche Neigung ist daher gut; — das Tiefsinnigste beinahe, was je ein englischer Philosoph gesagt hat, und was auch Leibnitzen so erfreute, dass er in den Prämissen dieser Ansicht sogar sein eigenes System wiederfand. *)

Tugend ist demnach die richtige und gute Beschaffenheit unserer Neigungen in Bezug auf uns selbst und auf das Ganze, dem wir angehören: beides kann aber nicht in Widerstreit mit einander stehen, weil nur im Wohle des Ganzen jeder Einzelne das eigene Wohl erreicht. Auch macht die Tugend (als Ausdruck unserer ursprünglichen Neigungen) unsere Glückseligkeit, das Laster, das Elend jedes vernünftigen Geschöpfs aus.

Die Neigungen, denen wir folgen können, sind dreifacher Art: zuerst die geselligen, welche das Wohl des Ganzen im Auge haben und desshalb sich durch allgemeines Wohlwollen bewähren: die selbstischen, welche das eigene Wohl bezwecken. Beide sind natürliche und in ihrer Ursprünglichkeit unabtrennlich von einander; aber es gibt auch unnatürliche, welche weder das allgemeine, noch das eigene (wahre) Wohl zum Ziele haben, sondern beide zerstören. Diese letztern vermögen nur Laster zu erzeugen; aber auch die beiden ersten können zu Tugend oder zu Laster führen, glücklich machen oder unglücklich, je nachdem sie zu stark oder zu schwach sind. Denn auch die selbstischen Neigungen können zu schwach sein — was Shaftesbury geistreich schildert — wenn man phlegmatisch sich selbst vernachlässigt oder aus Mangel an Bildung um sein Wohl unbekümmert ist. Dies ist unstreitig lasterhaft. Die rechte Tugend und die wahre Glückseligkeit zugleich entsteht aber nur aus der völligen Harmonie der wohlwollenden und der selbstischen Neigungen, indem man entdeckt, dass beide in ihrer gesunden Ursprünglichkeit auf das Tiefste mit einander

*) Leibnitz lettre à Grimarest. Collect. Korthold. Vol. III. S. 330.

übereinstimmen. Tugend ist also zugleich Lebensharmonie, moralische Schönheit, und es gibt eine sittliche Lebenskunst und Virtuosität des schönen Handelns, welche in stetem Ebenmaasse sich erhaltend erst die ganze Reife des „moralischen Geschmackes" (taste) bewährt. Dieser sittliche Takt verhält sich gerade also zu jenem ursprünglichen moralischen Sinne, wie der ausgebildete ästhetische Geschmack des Kunstkenners zu dem natürlichen Gefühle für das Schöne und Hässliche. *)

Man sieht, dass dieser vortreffliche Schriftsteller Alles berührt hat, was Gutes und Tiefes in der Moral gedacht worden ist. Auf die Verwandtschaft mit Platon ist so eben hingewiesen; aber auch zu den Grundzügen der stoischen Moral, selbst zu Aristoteles' Auffassung der Tugend als eines Mittleren zwischen den beiden Gegensätzen des Zuviel und Zuwenig zeigt diese Ansicht eine offenbare Beziehung. Ja wenn wir unsere eigene Lehre hier anreihen dürfen: die „Idee der ergänzenden Gemeinschaft", getheilt in die des „Wohlwollens" und der „Vervollkommnung" und aus der Wechselwirkung beider sich steigernd und belebend, hat den geistreichsten und wahrsten Commentar erhalten an Shaftesbury's Lehre von der Tugend als der wahren Harmonie zwischen den wohlwollenden und selbstischen Neigungen. Für einen besondern Vorzug derselben müssen wir auch noch dies erachten, dass sie, durchaus eigenthümlich und selbsterzeugt, von jeder philosophischen Tradition unabhängig dasteht. Shaftesbury hatte sich durch reiche und scharfe Welterfahrung herangebildet, und so kann er als der bewährteste Zeuge dienen über die wahre Beschaffenheit des menschlichen Willens und seiner innersten Regungen! —

*) Inquiry etc. B. I. P. I. §. 1 – 3. B. II. §. 1. Besonders gehören auch hierher seine Dialogen: „The moralists, a philosophical rhapsody", worin namentlich der Parallelismus zwischen Moralischem und Aesthetischem hervortritt und in der Schönheit des Universums, sowie in der Gemüthsbildung durch dieselbe, eine der Haupttriebfedern bezeichnet wird, um auch durch Handeln in diese Harmonie keinen Missklang zu bringen. Diese Ansicht, wie fast alle seine Werke, athmen einen ächt platonischen Geist.

224.

Mit Shaftesbury pflegt man gewöhnlich die Erwähnung von Bernard Mandeville zu verbinden, weil er jenen bestritten habe. Dennoch ist er kaum als Moralphilosoph, noch überhaupt als ein wissenschaftlicher Bestreiter von Shaftesbury, sondern eher als satirischer Sittenschilderer von etwas grämlicher Gemüthsart zu bezeichnen, bei dem, was er gegen Shaftesbury's Princip der geselligen Neigungen (social affections) einwendet, eigentlich nur auf einer Missdeutung des Wortes social zu beruhen scheint.*) Wenn der Geselligkeitstrieb, sagt er, ein Zeichen eines guten Naturells wäre, so müsste er gerade an den besten Menschen sich am Stärksten zeigen. Das Gegentheil davon ergibt die Erfahrung: die schwächsten und werthlosesten

*) B. Mandeville geb. 1670, war ursprünglich Arzt, aber weder mit der medicinischen Praxis, noch mit seinen ersten schriftstellerischen Versuchen machte er Glück. Erst satirische Schriften, Ausfälle gegen das weibliche Geschlecht, gegen Aerzte und Apotheker u. dgl. gaben ihm wegen ihrer Bitterkeit und Anzüglichkeit eine Art von Renommée. Auch die „Bienenfabel" (the fable of the bees, or private vices public benefits), die ihn nachher so berühmt machte, war keineswegs ein moralisches, sondern ein satirisches Gedicht: der Gegenstand ist, die allgemeine Lasterhaftigkeit zu zeigen, ohne welche dennoch der Staat und die Gesellschaft nicht bestehen könne, indem diese eine Menge Vortheile daraus ziehen. Schon Andere haben bemerkt, dass das Gedicht zugleich eine bittere Satire auf die Gebrechen der englischen Constitution und die Art ihrer Verwaltung enthalte. Wegen der Tendenz dieses Gedichtes mannigfach angegriffen, suchte er nunmehr seine Ansichten in einem prosaischen Anhange zu vertheidigen und weiter zu begründen. In dieser ganzen Geistesverfassung und Geistesrichtung finden wir nun weniger einen ruhig forschenden, um objective Feststellung des Wahren bemühten Weisen, als einen vielleicht scharfsinnigen Sophisten (debater), der eine einmal behauptete Ansicht, so gut es gehen will, durchkämpft. Der Titel des oben angeführten Werkes lautet vollständig: The fable of the bees, or private vices public benefits; with an essay of charity and charity-schools, and a search into the nature of society Vol. II. London 1732. In einer spätern Schrift: Inquiry into the origin and usefulness of Christianity London 1732, hat er viele seiner Ansichten widerrufen, ohne dass man sonderlich an seine Aufrichtigkeit dabei geglaubt hätte. — Unser obiges Urtheil über Mandeville's Verhältniss zu Shaftesbury wird übrigens durch das Zeugniss eines kundigen Engländers bestätigt, welches Schlosser („Geschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts" Bd. I. S. 411) aus einem Privatbriefe anführt.

Gemüther suchen die Geselligkeit; während der Mann von Verstand und Einsicht die Einsamkeit vorzieht. Ueberhaupt aber beruht der Trieb zur Geselligkeit nur auf eigennützigen Neigungen und sucht diese zu befriedigen; im Stande der Unschuld wäre der Mensch wahrscheinlich ungesellig geblieben. Auch in der Nächstenliebe und im Mitleiden ist das Gefühl eigner Unannehmlichkeit die Hauptsache; desshalb tritt jenes Gefühl gerade bei den schwächsten Personen am Stärksten hervor; es beruht daher gleichfalls auf Selbstliebe. Nur diejenige Ansicht vom Menschen hat Recht und schildert ihn mit ungeschminkter Wahrheit, welche lehrt, dass er ein selbstsüchtiges, von den mannigfachsten Leidenschaften hin und hergezogenes Wesen sei.

Daraus geht auch seine Ansicht vom Staate hervor. Mag es auch sein, dass es Tugend und Uneigennützigkeit gibt, mag es sein, dass man sich dadurch Gott wohlgefällig mache; aber das Wohl des Staates ist damit unverträglich. Der Zufriedene, Sparsame, ist der Industrie gefährlicher als die Trägheit selbst, während Geiz und Verschwendung dem allgemeinen Wohlstande aufhelfen, Neid den so nöthigen Wetteifer besser ansporut, als alle moralischen Ermahnungen. Nehme man den Menschen den Stolz und den Ehrgeiz, welcher letztere so stark ist, dass er sogar die Todesfurcht zu überwinden vermag: so hat man ihm die wirksamsten Impulse seiner Thätigkeit für das allgemeine Wohl geraubt. Wenn man endlich das allgemeine Wohlwollen überall walten liesse, so würden nur verderbliche Resultate herauskommen. Mandeville zeigt dies am Beispiele der englischen Armenschulen. Wie viel auch Ostentation bei ihrer Errichtung unterlaufe, so wolle er zugeben, dass Wohlwollen die Grundlage sei. Wenn jedoch durch diese Bemühungen Armuth und Unwissenheit auch wirklich verschwinden könnten, so wäre damit auch der Stand verschwunden, der zu dienen gezwungen sei und die Industrie müsse nothwendig zu Grunde gehen. Ueberhaupt ist Industrie, Reichthum, Wohlleben in dieser Theorie letzter Zweck von Allem.

Wir brauchen nichts Weiteres von Mandeville's Sätzen auszuheben, um zu zeigen, dass er die engsten Begriffe vom We-

sen des Staates und von den Gründen der menschlichen Gesellschaft hatte, dass er auch am Menschen das zufällige Bild seiner Entartung vom Allgemeinen und Ursprünglichen in ihm keinesweges zu sondern vermochte. Und worin besteht das specifisch Philosophische, wenn nicht in dieser Bedingung? Wir vermögen in solchem Hin und Her von empirischen Betrachtungen, wo man jeder einzelnen Behauptung eine gleichgewichtige andere entgegensetzen kann, gar kein Philosophiren, am Wenigsten die Durchführung eines eigenthümlichen philosophischen Princips zu entdecken.

225.

Interessanter ist es im Anschluss an Shaftesbury hier Jonathan Edward's, eines nordamerikanischen Philosophen, zu gedenken, des einzigen, wie es scheint, den jenes Land bis dahin hervorgebracht.*) Wir kennen ihn nur aus Makintosh Darstellung, während kein Anderer ihn ausführlicher erwähnt.**) Was dieser von ihm berichtet, finden wir vortrefflich. Nach ihm ist der Grund der Tugend und der Moralität in dem allgemeinen Wohlwollen zu suchen, welchem Edwards zugleich im Menschen einen göttlichen Ursprung gibt. Dies Wohlwollen empfinden wir gegen jedes Wesen in grösserem oder geringerem Maasse, theils im Verhältnisse zu dem Grade seiner Vollkommenheit (existence); — denn dem Vollkommenen ist mehr Existenz beizulegen, es ist weiter von Nichts entfernt, als das Kleine und Geringe: — theils nach dem Grade des Wohlwollens, welches dieses Wesen für die Andern empfindet. Aus diesem doppelten Grunde ist Gott das der höchsten Liebe würdigste Wesen, weil er das Vollkommenste ist und weil er seine Geschöpfe mit der höchsten Liebe umfasst. Daraus nun der kühne

*) Geb. 1703, gest. 1758. — J. Edward's on religions affections, London 1795.

**) Makintosh a. a. O. S. 175—181. Morell (speculative philosophy Vol. I. S. 455) scheint ihn zu den spätern englischen Moralphilosophen zu rechnen. Uebrigens müssen seine Werke selbst in England sehr selten sein, indem Reuss in seinem „gelehrten England“ keines derselben Erwähnung thut.

und tiefsinnige Gedanke: dass Gott, als der Quell der Liebe in allen Geschöpfen, sich selbst aus gleichem Grunde unendlich höher liebe, als irgend ein endliches Wesen; und desshalb kann auch bei der Schöpfung der Welt nur sein Ziel sein, seine innere Vollkommenheit zu offenbaren, welche eben in der Liebe besteht.*) So hat dieser einsame Denker Nordamerika's sich zum tiefsten und erhabensten Grunde emporgeschwungen, welcher dem Principe der Moral untergelegt werden kann: das allgemeine Wohlwollen, welches in uns gleichsam potential latitirt und in der Sittlichkeit zu vollem Bewusstsein und Wirksamkeit kommen soll, ist nur der Effect des Bandes der Liebe, welche uns Alle in Gott umschliesst. — Obwohl ferner einige Unklarheit in dem Begriffe der verschiedenen Grade von „Existenz" liegt, worin die Vollkommenheit der Wesen unterschieden sein soll: so ist doch auch der weitere Gedanke wahr und tief, dass die innere, objective Vollkommenheit eines Wesens zugleich Antrieb des ihm gewidmeten Wohlwollens und auch des Grades des Wohlwollens werden müsse. Dadurch ist der Begriff des Wohlwollens über die bloss instinctartige (nicht ethische) Beschaffenheit hinausgerückt und das Princip bezeichnet worden, wodurch es ein ethisches werden kann, ohne mit dem innersten Wesen unserer Natur in Widerstreit zu treten.

226.

Ausdrücklicher und ausgeführter schlossen sich Hutcheson und Hume an Shaftesbury an, welche beide in ihrer Moral grosse Aehnlichkeit mit einander haben, nur dass Hume, seiner ganzen Geistesrichtung nach, seine Meinung problematischer und mehr in einer Reihenfolge einzelner Beobachtungen darlegt, als jener, der eine feste Theorie zu geben bestrebt ist.

---

*) Makintosh führt, zur Bestätigung dieses Ausspruches, aus Mallebranche's traité de morale (ch. XVII.) folgenden Ausspruch an: Dieu s'aime invinciblement. — Il ne peut agir, que pour lui même: il n'a point d'autre motif, que son amour propre! Das eben Gesagte erläutert am Besten die Tiefe dieses Gedankens, in welchem die beiden weitentlegenen Denker sich begegneten!

Francis Hutcheson*) kann man als den eigentlichen Gründer der im engern Sinne sogenannten schottischen Schule betrachten, indem von ihm an die beiden schottischen Universitäten, Edinburgh und Glasgow, der Mittelpunkt philosophischer Bildung für England wurden, besonders aber die Pflege der Moralphilosophie sich angelegen sein liessen. Dabei ist jedoch eine allgemeinere Bemerkung einzuschalten. Bekanntlich ist es durch die Franzosen Sitte geworden, den eigentlichen Anfang der schottischen Schule etwas später mit Thomas Reid zu setzen.**) Indess bezieht sich dies auf ein anderes Verhältniss, als wir hier zu betrachten haben. Bis auf Reid hatten die Lockeschen Principien in Schottland und England mit unangetastetem Ansehen geherrscht und Hartley hatte sie erneuert und, wie es schien, tiefer befestigt. Reid trat ihnen entgegen und gründete eine neue „metaphysische" Schule, welche, da die englische Philosophie vorzugsweise den Einflüssen von Locke und Hartley folgte, im Gegensatze damit die schottische Schule hiess. Geht man dagegen, unabhängig von dieser besonderen Beziehung auf die „Metaphysik", bis zum ersten Urheber einer selbstständigen schottischen Philosophie zurück, so müssen wir immer noch Hutcheson nennen. Auch Morell***) bezeichnet ihn also.

*) Geb. 1694, gest. 1747. Seine hierher gehörenden Werke sind: „Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue in two treatises" etc. Ed. I. London 1720. Ed. II. London 1727. — „Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense". Ed. IV. London 1756. — „Philosophiae moralis institutio compendiaria, Ethices et Jurisprudentiae naturalis elementa continens: libri tres, Roterodami 1745. Endlich das nach seinem Tode durch seinen Sohn mit einer einleitenden von William Leechman verfassten Lebensbeschreibung herausgegebene Werk: „A system of moral philosophy in three books written by the late Fr. Hutcheson". London 1755. II. Vol.

**) Vgl. Jouffroy esquisses de philosophie morale par D. Stewart, traduit de l'anglais, Paris 1826. Préface S. CXII. und dessen Einleitung zu den Oeuvres completes de Th. Reid, chef de l'école écossaise, Paris 1829. VI. Vol.

***) View of the speculative philosophy etc. Vol. I. S. 277. W. Hamilton in Reid's collected writings S. 30 macht sogar den Vorgänger von Hutcheson auf dem Lehrstuhl zu Glasgow, den Prof. Gerschom Carmichael zu dem eigentlichen Gründer der schottischen Schule: er habe sich besonders als Commentator von Pufendorf bekannt gemacht.

mit dem Beisatze, dass ihm überhaupt das Verdienst zukomme, die Pflege der Philosophie in Schottland aus ihrem Schlummer erweckt zu haben. —

Nachdem Hutcheson einige Irrthümer seiner Vorgänger, besonders der Anhänger von Hobbes und Locke widerlegt hat, dass die letzten Motive der Tugend im eigenen Interesse liegen, und dass die Begriffe von Gut und Böse ihre letzte Sanction im Gesetze eines Obern haben, der auf Tugend Belohnung, auf Laster Bestrafung gesetzt habe: begründet er nun die „Idee" des moralischen Sinnes folgendergestalt. Sie ist durchaus verschieden von der Idee des Angenehmen oder des Nützlichen: ebenso hat sie Nichts gemein mit dem Interesse an uns selbst, sondern der moralische Sinn ist die „Bestimmung (determination) unseres Gemüthes, liebliche oder widerwärtige (amiable or disagreeable) Ideen von Handlungen zu empfangen, die wir wahrnehmen, und zwar unabhängig von jeder Beurtheilung ihres Vortheils oder Schadens für uns selbst"; — gerade ebenso wie uns ein Formenverhältniss gefällt, ohne dass wir Kenntniss der Mathematik hätten und ohne dass wir einen Vortheil durch jenen Gegenstand erwarten, welcher von dem ästhetischen Wohlgefallen an ihm verschieden wäre.*)

Was aber jener moralische Sinn enthält oder was ihn im Einzelnen bestimmt, rührt von einer ursprünglichen Neigung (affection) gegen vernünftige Wesen her; und was wir Tugend nennen, ist entweder eine solche Neigung und die aus ihr entspringende Handlung, oder deren Gegentheil. Die ächte und einzige Triebfeder tugendhafter Handlungen ist daher ein „Instinct" in unserer Natur, das Beste Anderer zu befördern, der allen Rücksichten auf den eigenen Vortheil vorangeht. Solche Handlungen sind aber von jenem ursprünglichen Wohlgefallen begleitet, ihr Gegentheil von einem ebenso ursprünglichen Missfallen: beides ohne jede Rücksicht auf unsern eignen Vortheil oder Nachtheil.

Desshalb sind alle Tugenden auf das Wohlwollen gegen

*) Hutcheson „Inquiry" etc. II. Edit. S. 135.

Andere zurückzuführen. Handlungen, welche aus Selbstliebe entspringen, aber dies Wohlwollen nicht verletzen, sind moralisch indifferent, erregen daher weder Liebe noch Hass. Es gibt aber eine bestimmte Gränze, innerhalb deren wir nicht nur aus Selbstliebe handeln dürfen, sondern sollen, so weit wir nämlich dadurch unser eigenes Wohl befördern, mit letzter Absicht auf das allgemeine Wohl. Die Selbstliebe in jenen Gränzen wird daher durch das allgemeine Wohlwollen nicht ausgeschlossen.

227.

Daraus entsteht nun ein gewisses Maassverhältniss für die tugendhaften Handlungen. Sie sind desto grösser, je mehr es Personen sind, die durch sie beglückt werden, je höher der Grad ihrer Glückseligkeit ist, endlich je mehr der Handelnde nur diese Glückseligkeit und nichts Anderes dabei bezweckt: — und auch zu diesem Urtheile, setzt Hutcheson hinzu, werden wir durch unsern moralischen Sinn unmittelbar hingeleitet. Einen tugendhaften Charakter erwerben wir jedoch nur, wenn wir nicht bloss vorübergehende und zufällige Bewegungen des Wohlwollens in uns hegen, sondern in befestigter Humanität und im steten Bestreben, das Beste Aller zu befördern, zugleich von Klugheit und von Erkenntniss des wahren Wohles uns leiten lassen. Die Tugend kann daher auch in der Gestalt des Instinctes, der unmittelbaren Neigung bleiben; aber erst die Vernunft lehrt, wie wir diese Neigung zum allgemeinen Besten anwenden können. Hutcheson erhebt sich damit ausdrücklich über den moralischen Sinn in seiner Unmittelbarkeit.*)

Ausserdem beweist er nun die Universalität des moralischen Wohlwollens im Menschengeschlechte auf pragmatische Weise mit grossem Scharfsinn und Glücke; und es ist hier wieder Locke, welchen er widerlegt. Wenn grausame Gebräuche unter gewissen Völkern herrschen, so rühren sie von falschen Meinungen oder vom Wahne her, dass das öffentliche Wohl sie erfordere. Niemals ist ein wirklicher Mangel des allgemeinen Wohlwollens

*) Hutcheson a. a. O. S. 177.

der Grund davon, vielmehr nur ein aus falscher Beurtheilung entspringender Wunsch, ihm genugzuthun. Ein anderer Grund des scheinbaren Mangels an Wohlwollen liegt in der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche unser Urtheil aus Irrthum es beschränkt, wobei der religiöse Fanatismus eine bedeutende Rolle spielt. Endlich haben auch oftmals falsche Vorstellungen von dem Gebote Gottes, dem wir unbedingten Gehorsam schuldig zu sein glauben, dazu beigetragen, das ursprüngliche Wohlwollen zu alteriren und sein Urtheil irre zu machen. Es wird durch Erziehung nicht erst hervorgebracht; denn es zeigt sich frischer und lebendiger bei Kindern zugleich mit dem ersten Erwachen ihres Gefühles und Urtheils; und vielmehr kann jene es nur reinigen und befestigen. Endlich zeigt es sich in mancherlei Gestalt und nach verschiedenem Grade in der Liebe zu den Blutsverwandten, in der Dankbarkeit, in der Ehrliebe, im Mitleiden. Kurz das allgemeine Wohlwollen ist in der moralischen Welt dasselbe, was in der physischen die allgemeine Gravitation ist. Desswegen müssen wir uns auch Gott als den Urheber desselben in uns denken, welcher, selbst das wohlwollendste Wesen, darein auch für uns den Grund unserer Tugend und zugleich unserer Glückseligkeit legen wollte.*)

In den beiden andern Werken über Ethik stellt er nun ein System der Moralgesetze, Pflichten und Rechte auf, welches hier übergegangen werden kann, da es wenig Eigenthümliches enthält, während auch hier der klare Verstand, die genaue analytische Darstellungsweise, das richtige und feine Urtheil im Einzelnen, sich höchst erfreulich bewähren. Makintosh bemerkt in seiner übrigens ziemlich dürftigen und unvollständigen Berichterstattung über Hutcheson,**) dass seine Schriften in England jetzt wenig mehr gelesen würden; ein aufmerksameres Studium derselben würde aber bald verrathen, wie wenig A. Smiths gefeierte Schriften über Moral neben der Schönheit ihrer Darstellung an Originalität besitzen.

*) A. a. O. S. 302.
**) Makintosh a. a. O. I. S. 209.

228.

Auf diesem Pfade der Auffassung und Untersuchung blieben nun auch die unmittelbaren Nachfolger Hutchesons, mit einziger Ausnahme von Price: daher wir im Folgenden nur die Hauptmomente und das Eigenthümliche eines Jeden hervorheben.

David Hume*) hielt seine „Untersuchung über die Principien der Moral“ für sein bestes Werk: indess ist es das am Wenigsten originale in den Ideen, dagegen eines der lebendigsten und frischesten in der Ausführung. Der Verfasser, der einer der trefflichsten Charaktere war, mochte vielleicht mit besonderer Genugthuung auf diese Schrift zurückblicken, weil er in ihr, über seine sonstigen skeptischen Resultate hinaus, die Grundsätze der Moral befestigt zu haben sich rühmen durfte. Das Interessanteste und Eigenthümlichste ist nämlich, wie er die Lehre vom moralischen Sinne an seine allgemeinen theoretischen Principien anknüpft, und ohne übrigens im Geringsten dabei die Selbstständigkeit des Praktischen aufzugeben — vielmehr setzt er Theoretisches und Praktisches im menschlichen Geiste einander so scharf gegenüber, als Kant es nur immer gethan — im moralischen Bewusstsein eine Bestätigung für jene zu finden weiss. **)

Alle Vorstellungen sind entweder unmittelbar gegebene (impressions), oder freierzeugte Gedanken (thoughts, ideas); jene das Ursprüngliche, diese das aus ihnen Abgeleitete: alle Ideen demnach sind ihrem Ursprunge nach nur Abbilder von

---

*) Geb. 1711, gest. 1776. — Hume hat der Moral zwei Werke gewidmet: in seiner ältern grössern Schrift: „treatise on human nature“ (III. Voll. 1729. 30) handelt der dritte Band „von der Moral“. Wie er dies ganze Werk in seinen Essays gefeilter und in einzelne Abhandlungen vertheilt dem Publicum wieder vorlegte, so hat er auch die „Moral“, in seiner „Inquiry concerning the principles of morals“, von Neuem umgearbeitet, den Essays einverleibt. Sie ist in der Ausgabe der Essays Basil 1793. IV. Voll. im dritten Theile von S. 227 — 384 abgedruckt. Wir folgen in unserer Darstellung hauptsächlich dem letztern Werke.

**) Man vergleiche unsere Darstellung von Hume's skeptischem Principe in der „Charakteristik der neuern Philosophie“ 2. Aufl. 1841. S. 84 — 108.

Impressionen. Wenn daher nach der Realität einer Idee geforscht wird, so haben wir nur zu untersuchen: von welcher Impression dieselbe abgeleitet sein könne.*)

Der gleiche Grundsatz ist nun auch auf die moralischen Ideen anzuwenden. Sind diese Resultat einer Impression oder der Vernunft? Letzteres nicht: denn die Vernunft enthält lediglich Urtheile über das Wahre und Falsche, nicht aber ist sie ein Quell von Gemüthsaffectionen, noch kann sie Willensacte erzeugen. Ein unmittelbares moralisches Wohlgefallen oder Missfallen an einer Handlung kann daher durch die Vernunft als solche nicht hervorgebracht werden. Demnach liegt der Grund der Moralität unserer Handlungen überhaupt nicht darin, dass sie mit der Vernunft übereinstimmen.

Aber auch in der Selbstliebe ist er nicht zu finden, wie mehrere Moralisten dies behaupten. Eine solche Annahme führt zu den erkünsteltsten und gewaltsamsten Erklärungsversuchen und ist schon desshalb zu verwerfen.**) Es bleibt daher nichts übrig, als einen angeborenen moralischen Sinn vorauszusetzen, welcher gar keine Erkenntniss oder Meinung, sondern lediglich die Empfänglichkeit für das Angenehme oder Unangenehme enthält, welches gewisse Handlungen begleitet ohne alle Rücksicht auf unser persönliches Interesse dabei. In jenem Unterschiede beruht auch der Gegensatz zwischen Tugend und Laster.***) (In der ältern Schrift: „treatise on human nature" bedient Hume sich des Ausdrucks moral sense; in den Essays sagt er: moral sentiment oder internal taste. Eine „Impression" kann aber Hume dieselbe insofern nennen, als er sie durch die Empfindung bedingt sein lässt, welche die Beschaffenheit gewisser Handlungen in uns erregt.)

Nun findet Hume in Folge einer langen, mit den reichsten Einzelheiten ausgestatteten Analyse, dass alle Empfindungen und Handlungen, welche von einem solchen unmittelbaren Wohl-

*) Vgl. „Hume, Essay concerning human understanding", Sect. II. S. 21.
**) Vgl. „Appendix II. of Self-love" S. 368 ff.
***) „Inquiry" a. a. O. Sect. I. II. und V.

gefallen begleitet sind, den gemeinsamen Charakter des Wohlwollens tragen, ebenso dass ein so ursprünglicher Sinn des allgemeinen Wohlwollens sich in uns findet, trotz allem entgegengesetzten Anschein. Die Tugend ist daher eine Eigenschaft des Geistes, welche dem Zuschauer den angenehmen Genuss des Wohlwollens gewährt. Und darin liegt auch die Verpflichtung zur Tugend: diese ist keine andere, als der Instinct eines jeden wohlgeordneten Geistes, seinen wohlwollenden Neigungen Raum zu geben und auf vernünftige Weise ihnen zu folgen.

Davon trennt er nun durchaus die Idee der Gerechtigkeit.*) Nach ihm ist sie eine durchaus nicht ursprüngliche, sondern conventionelle Eigenschaft, welche wir nur ihres Nutzens wegen hochschätzen. Wenn Alles in hinreichendem Ueberflusse vorhanden wäre, um Jeden zu befriedigen, oder wenn in Jedem das ursprüngliche Wohlwollen stark genug wäre, um dem Andern das Nöthige aus freien Stücken zu gewähren: dann bedürfte es in beiden Fällen nicht der Gerechtigkeit, denn sie wäre vollkommen überflüssig. Desshalb richtet sich dieser Begriff nach den Angemessenen und Nützlichen, wie es die gegebenen Verhältnisse erfordern. Aus gleichem Grunde hat sich das Recht überall, wo es in der menschlichen Gesellschaft auftritt, dem Bedürfnisse, der Gewohnheit, ja dem Vorurtheile angeschlossen. Hume zeigt dies umständlich an den Gesetzen, welche über das Eigenthum bestehen, indem er an Beispielen nachweist, wie viel Vorurtheilvolles, dem allgemeinen Wohlwollen Widersprechendes in ihnen enthalten sei. Er spricht von der Secte der „Gleichmacher" (Levellers) in England, die eine gleiche Vertheilung der Güter verlangten: wenn dies praktisch ausführbar sein würde, so scheint er dem Grundsatze an sich selbst nicht abgeneigt. Und es ist dies consequent bei einer Lehre, welche nur das Wohlwollen sich bethätigen lassen will, während sie dem Rechte gar keine selbständige und unabhängige Würde zuzugestehen geneigt ist.

Vergleichen wir die Humesche Theorie mit Hutchesons An-

*) Hume „Inquiry" Sect. III und IV. mit Appendix III.

sicht, so ergibt sich in der Hauptsache kein merklicher Unterschied: beide haben das allgemeine Wohlwollen zum Principe der Moral erhoben, beide zeigen, dass es durchaus ursprünglich und unreducirbar sei auf das Gefühl der Selbstliebe; beide endlich geben als Ziel aller tugendhaften Bestrebungen das gemeine Beste an. Dabei ist der Vorzug eines reichen und vielseitigen Raisonnements auf Hume's, der eines wohlgegliederten und erschöpfenden Begriffszusammenhanges bei Weitem auf Hutcheson's Seite. Dagegen hat Hume durch seine parodoxe Einführung des Rechtsbegriffes ein Problem in die Untersuchung geworfen, dessen weittragende Bedeutung weder er selbst, noch seine nächsten Nachfolger zu ermessen im Stande waren: es ist die Frage von der gegenseitigen Abgränzung des Rechtsbegriffes und des Sittenprincips, in der Tiefe zugleich die Frage nach dem Verhältnisse von Naturrecht und Moral, welche die Kantische Schule bewegt hat und die dort umfassend zur Sprache gekommen ist. — Ueber Hume's Theorie von der Freiheit der menschlichen Handlungen verweisen wir an eine frühere Darstellung*): sie ist im Wesentlichen dieselbe, welcher wir bei Locke begegnet sind.

229.

Adam Smith**) baute auf der Reihe dieser Gedanken fort, besonders an Shaftesbury und Hutcheson sich anschliessend. Was er Neues in ihr Princip hineinbrachte, entsprach völlig der besondern Geistesrichtung, welche ihn auszeichnete, Alles auf quantitative Maassverhältnisse, auf ein Berechenbares, genau Abgegränztes, zurückzuführen.

A. Smith ist in England und ausserhalb desselben durch

---

*) In unserer „Charakteristik der neuern Philosophie“ S. 94 ff.

**) Geb. 1723, gest. 1790. — Hierher gehört seine „theory of moral sentiments“, welche zuerst London 1759 erschien. Die sechste Ausgabe, welche den Titel führt: „theory of moral sentiments or an Essay towards an analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and character“ etc. Vol. II. London 1790 enthält viele Zusätze und Berichtigungen des Verfassers, zum Theil in Folge der ihm gemachten Einwendungen Diese legen wir zu Grunde nach der Ausgabe Edinb. 1801.

sein Werk über den Nationalreichthum*) berühmt geworden. Hier, in der Welt des Rechnens, Abwägens, der praktischen Beurtheilung gegebener Verhältnisse nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit zeigt er die Virtuosität seines Geistes. Dies Werk beruht auf der Grundidee, durch Vertheilung der Arbeit und wechselseitige Ergänzung der Beschäftigungen und Gewerbe ein Gleichgewicht der Güter unter Allen hervorzubringen, welches sich selbst erhält und worin eben der Wohlstand des Volkes besteht.

Etwas Analoges hat er in der Sittenlehre versucht: das Maass der Leidenschaften, der Zulässigkeit der Handlungen zu bestimmen, nach welchem das Gleichgewicht der Gesellschaft durch jene nicht gestört wird; — das Kennzeichen dafür ist, so lange beide noch die Sympathie erregen können. Und Ziel aller Moralität ist demzufolge, eine solche Herabstimmung der Leidenschaften und der wechselseitigen Ansprüche hervorzubringen, dass die allgemeine Sympathie niemals verletzt werde. Wiewohl Smith den Unterschied in Behandlung seiner ethischen Aufgabe in Verhältniss zu seinen Vorgängern nicht klar ausgesprochen, vielleicht sich selber nicht deutlich gemacht hat: so ist er doch unverkennbar. Jene wollten den Ursprung der moralischen Gefühle entdecken; er sucht praktisch zu zeigen, wie sie beschaffen sein müssen, nach welchen Regeln das Handeln sich zu richten habe, um „schicklich", d. h. harmonisch mit dem Ganzen zu bleiben. Nur wenn man diesen Gesichtspunkt bei Beurtheilung seines Werkes nicht aus dem Auge verliert, wird manches Schwankende verständlich, und namentlich die Anordnung des Stoffes erklärlicher, welche bei den bisherigen Berichterstattern vielfach Tadel gefunden hat.

Die beiden Hauptbegriffe seiner moralischen Theorie bestehen in der Schicklichkeit der Handlungen, — die wohl von der fitness of things bei Clarke (§. 218) zu unterscheiden

*) Es erschien zuerst im J. 1776, also siebenzehn Jahr später als seine Theorie der moralischen Gefühle. Dennoch weiss man, wie lange er sich mit den Vorbereitungen zum erstern Werke beschäftigt hat. Jedenfalls ist die Aehnlichkeit in der Methode und Richtung beider Werke kaum zu verkennen.

ist, — und in der Sympathie, welche ebenfalls mit dem Wohlwollen nicht zusammenfällt. Vielmehr lässt er das Wohlwollen erst aus ihr entstehen, im umgekehrten Verhältnisse, wie seine Vorgänger, sofern sie überhaupt beide Begriffe bestimmt unterschieden, was nicht überall der Fall war. —

Es stimmt der Mensch von Natur mit den Empfindungen seines Gleichen überein und er findet an dieser Uebereinstimmung Vergnügen. Von dieser Thatsache geht A. Smith aus; er nennt dies Sympathie und führt alles Uebrige darauf zurück. Die Empfindung des Andern aufnehmen, sie zur seinigen machen, heisst sie billigen. Wenn nun die Empfindungen eines Andern gerade dieselben sind, wie wir sie bei der gegebenen Veranlassung auch haben würden: so nennen wir sie alsdann moralisch angemessen. Um nun dieser Uebereinstimmung sicher zu sein, ist es nöthig, seine Empfindungen und Handlungen auf einen Grad herabzustimmen, dass sie die Sympathie des Zuschauers erhalten können. Dies ist die Grundlage aller erhabenen Tugenden der Selbstverleugnung und der Herrschaft über sich selbst. Aus gleichem Grunde verbirgt sich alle Bosheit; denn gegen sie wendet sich die Sympathie Aller.

Aber ebenso nöthig ist, dass auch der Zuschauer seine Sympathie auf die ursprüngliche Empfindung zurückführe und mit dieser in Einklang setze. Das Kriterium demnach, nach welchem wir die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit unserer Empfindungen und Handlungen prüfen, d. h. sie billigen oder missbilligen können, besteht darin: dass wir uns in den Standpunkt eines (unparteiischen) Andern versetzen und unsere Handlungen gleichsam mit dessen Augen betrachten. Können wir seiner Sympathie sicher sein, so sind sie zu billigen; im Gegenfalle sind sie zu verwerfen.*)

Bei jeder „antisocialen" Leidenschaft, wie dem Zorne, theilt sich unsere Sympathie zwischen dem, welcher Gegenstand derselben ist, und dem, welcher sie in sich hervorruft. Desshalb ist in diesen die äusserste Mässigung nöthig, weil hier die Sym-

*) „A. Smith Theory of moral sentiments" P. I. sect. I. chap. 1—4.

pathie Partei für den Einen und gegen den Andern nimmt. Hier wird sie Sympathie und Antipathie. Bei den Leidenschaften, welche nicht ihre Wirkung auf ein anderes Individuum erstrecken und also nur eine „einfache Sympathie" erregen, lässt ihr Ausdruck eine grössere Freiheit zu. Am Höchsten stehen die wohlwollenden Gefühle, weil sie eine „doppelte Sympathie" erwecken, sowohl mit denen, die sie empfinden, als mit denen, die Gegenstand derselben sind. Unsere Sympathie mit der Dankbarkeit derjenigen, die eine Wohlthat empfangen haben, erzeugt in uns den Begriff des Verdienstes; das Mitleid mit denen, welchen ein Schaden zugefügt worden ist, den Begriff des Missverdienstes, welches Bestrafung fordert. Wer endlich aus Leidenschaft eine ungerechte Handlung begeht, muss wissen, dass die allgemeine Sympathie sich gegen ihn richtet, und wenn er kaltblütig geworden ist, muss er dies Gefühl theilen: die Schaam ergreift ihn und die Reue.

Von demselben Ursprunge sind die moralischen Empfindungen über uns selbst. Wir haben das Bewusstsein der Selbstbilligung, wenn wir glauben dürfen, dass das allgemeine Urtheil der Menschen übereinstimmt mit dem Zustande unseres Gemüthes in einem gegebenen Zeitpunkt. Daraus entwickelt sich der Begriff der Pflicht, indem wir uns mit den Augen der Andern betrachten und ihrem Urtheil über unsere Handlungen uns unterwerfen. Die Moral schöpft nur aus jener Quelle ihre Regeln, um zur Richtschnur unserer Handlungen zu dienen, und bloss dann, wenn wir jenen Gesichtspunkt (der allgemeinen Sympathie) festhalten, gelingt es uns, unsern Geist über den Parteiruf einer Zeit oder eines Landes zum reinen und unwandelbaren Urtheile der Menschheit zu erheben. Alle moralischen Regeln, alle Pflichten und Verbote richten sich daher nach jener allgemeinen Sympathie.

Wenn wir einen Charakter oder eine Handlung billigen, so fliesst dies Urtheil aus einer Quelle: wir sympathisiren mit den Motiven des Handelnden; wir theilen das dankbare Gefühl derer, auf welche die Handlung gerichtet war; wir gewahren, dass dieselbe mit den Regeln übereinstimmt, nach welchen gewöhnlich

jene doppelte Sympathie zu wirken pflegt; endlich, wenn wir jene Handlung als Theil eines ganzen Systemes von Handlungen betrachten, welches auf das Wohl des Einzelnen oder des Menschengeschlechts gerichtet ist, so macht sie dadurch den Eindruck einer Schönheit und innern Zweckmässigkeit, welchen wir wohl mit dem vergleichen können, den uns ein sinnreich entworfener Mechanismus gewährt.*)

230.

So weit das Charakteristische dieser Theorie. Man hat schon in England ihr den Vorwurf gemacht, dass dadurch alle Moral abhängig werde von der Beistimmung Anderer, dass das Urtheil über das Gute und Böse nicht im Subjecte liege, sondern nach dem Beifall der Menge sich richten solle. Wir brauchen nicht auszuführen, dass dieser Tadel nicht zum Ziele trifft; denn A. Smith fordert ausdrücklich, dass die Sympathie des Zuschauers, um maassgebend zu sein, auf das ursprüngliche Verhältniss der Empfindung zurückgeführt werden müsse; er zeigt also wenigstens im Hintergrunde einen allgemeinen Maassstab des moralischen Urtheils. Wenn wir sodann bedenken, dass er nach der ganzen Anlage seiner Theorie keineswegs eine Untersuchung über den Ursprung des moralischen Sinnes, sondern eine Art von Maass- oder Kunstlehre des unfehlbar angemessenen Handelns habe aufstellen wollen, — in diesem Lichte erscheint uns wenigstens sein Werk: — so ist er gegen jenen Vorwurf vollständig gerechtfertigt. Ein Anderes ist es, wenn wir sein Werk als eine vollständige Theorie des Moralischen betrachten, wie wir zugleich doch müssen, so gewiss es sich als eine solche gibt. Nach diesem Gesichtspunkt beurtheilt, fällt der Mangel seines Princips hier weit deutlicher in die Augen, als bei seinen Vorgängern. Abgesehen nämlich davon, dass eine genauere Reflexion zeigt, wie das specifische Bewusstsein desjenigen, was wir moralische Billigung oder Missbilligung nennen, vom fremden Urtheile nicht im Ge-

*) A. Smith a. a. O. P. III. chap. 1. chap. 4. 5. Vol. II. S. 304.

ringsten sich abhängig weiss, und bei seinem unmittelbaren Ausspruche die Sympathie der Andern gar nicht einmischt, dass also jene Behauptung von der Gültigkeit der Sympathie bei allen moralischen Handlungen die Schärfe psychologischer Beobachtung gerade vermissen lässt, auf welche diese Schule so stolz ist: so tritt noch stärker hierbei der Grundfehler des Lockisch-empiristischen Verfahrens hervor, dass es den Begriff der eigentlichen, innern Allgemeinheit durch die empirische Allheit der Fälle — hier durch die beistimmende Sympathie Aller bei einer sittlichen Handlung — ersetzen zu können meint. Woher wissen wir denn, dass wir in einem bestimmten Falle auf die Sympathie Aller rechnen können, wenn wir das Gesetz, wonach alle Sympathie sich richtet, nicht weit unmittelbarer in unserm Bewusstsein tragen? So hat die Lehre von der Sympathie sich in A. Smith selbst ihr Urtheil gesprochen, weil er ihr die ganze Breite der Ausführung gegeben hat. Wenn sie auch brauchbar ist als äusserliches Kennzeichen für die „Angemessenheit" der Handlungen, und wenn die Rücksicht auf sie als eine verständige Lebensregel, um Unparteilichkeit des Urtheils und Billigkeit zu empfehlen, betrachtet werden darf: so entbehrt sie zugleich doch aller sittlichen Erhabenheit, denn sie verläugnet geradezu die Selbstständigkeit, Selbstgenüge des Sittlichen. Am Besten wird ihr Mangel sichtbar, wenn wir sie mit ihrem directen Gegentheile vergleichen. Kant's und Fichte's Moral findet ihr Kriterium des Sittlichen in der Autonomie, in der Uebereinstimmung des Ich mit sich selbst — welches fürwahr nicht erst der beistimmenden Sympathie der Andern wartet! Dies scheint entgegengesetzt und ist doch derselbe, nur in die zwei entsprechenden Hälften getheilte Gedanke. Die sittliche Idee, eben weil sie die gemeingültige ist, hat auch das doppelte Gepräge: der Selbstgenüge für das Subject, und der zugleich dadurch hervorgebrachten Uebereinstimmung mit den Andern. Aber der erstere Ausdruck ist offenbar der reinere und höhere, weil im Begriffe der Autonomie die gediegene Idee der innern Allgemeinheit ohne Missverständniss ausgesprochen ist.

231.

Diese Betrachtung führt uns sogleich zu Richard **Price** über,*) dem Zeitgenossen von A. Smith, und der zugleich das hier Fehlende auf's Bestimmteste erkannte. Als Intellectualphilosoph war er in England lange vergessen, und scheint erst jetzt daselbst wieder Aufmerksamkeit zu finden, seitdem die verwandte Deutsche Philosophie in Frankreich Anhang findet und dadurch auch auf England zurückwirkt.**)

Da wir uns mit diesen Lehren auf einem bekannten Gebiete befinden, so heben wir nur in wenigen Grundzügen die eigenthümliche Beweisführung hervor, durch welche **Price** den Vernunftursprung der sittlichen Ideen erhärtet.

Was über alles Sinnliche urtheilt, sich zum Begriffe desselben erhebt, kann selbst nicht bloss Sinn sein, da kein Sinn über den andern urtheilt, sondern nur Eigenthümliches empfindet. Wenn wir gewisse Handlungen als gut oder als böse prädiciren, so ist dies ein unmittelbares Urtheil (Erkenntnissact), bei welchem der sonstige Inhalt der Handlungen, von dem wir durch den Sinn Kunde erhalten, wohl davon zu unterscheiden ist. Von einem moralischen **Sinne** können wir desshalb nicht reden, weil das Gute und das Böse nicht empfunden, sondern zufolge eines Urtheils von einem Erfahrungsinhalte prädicirt wird. Aber auch Wirkungen des Gefühles können sie nicht sein. Das Gefühl ist ein subjectives; es stellt nichts Objectives an den Dingen vor, sondern unser **veränderliches** Verhalten zu denselben. Die Prädicate des Angenehmen und Unangenehmen, die wir den Dingen beilegen, sind nicht reelle Eigenschaften derselben; sie sind mit diesen sogar unverträglich. Ganz anders verhält es sich mit den Begriffen von Gut und Böse und den Handlungen, welche sich sehr wohl mit einander vertragen.

---

*) Geb. 1723, gest. 1791. — „Review of the principal questions and difficulties in morals by R. Price", zuerst London 1758. Die dritte Ausgabe ebend. 1787.

**) Vgl. Makintosh a. a. O. S. 253. Morell Vol. I. S. 205 ff.

Jene können daher auch nicht bloss Wirkungen eines moralischen Gefühles sein.

Endlich sind Gutes und Böses durchaus einfache Begriffe. Wer dies bezweifelt, soll nur versuchen, sie in noch einfachere Vorstellungen aufzulösen, und sie in ihrer Anwendung auf verschiedene Handlungen zu beobachten; er wird finden, dass er jenes nicht vermag und dass sie in verschiedenster Anwendung immer dasselbe bedeuten. Sie sind daher einfache Begriffe. Aber sie sind auch ein Letztes (oder Ursprüngliches) für das Bewusstsein; es gibt unzweifelhaft Handlungen, die schlechthin gebilligt werden, ohne dass ein höherer Grund oder eine weitere Rechtfertigung für sie nöthig wäre, welche sich auch gar nicht geben lassen; ebenso wie es Zwecke gibt, die um ihrer selbst willen begehrt werden. Wäre dies nicht, so müsste es eine unendliche Reihe einander untergeordneter Gründe und Zwecke geben und die wären überhaupt Nichts, was man schlechthin billigen oder schlechthin begehren könnte.

Aus allen diesen Gründen ist der Ursprung der Begriffe von Gutem und Bösem in der Vernunft (understanding) zu suchen, welche überhaupt die Quelle aller einfachen Ideen ist. Ist aber die Moralität auf diese Weise ein Gegenstand der Vernunfterkenntniss, so ist sie auch ewig und unveränderlich: Gutes und Böses bezeichnen in den Handlungen ihren durchaus objectiven, unveränderlichen Charakter, und so wenig wie es einem Willen möglich wäre, die geometrischen Gesetze eines Dreiecks oder Zirkels zu verändern, so wenig könnte selbst die göttliche Allmacht die innere Natur des Guten und des Bösen verändern. Desswegen ist aber auch das moralisch Gute und Böse und die moralische Verpflichtung auf das Innigste mit einander verbunden. Wer jenes in seiner wahren Natur erkannt hat, unterwirft sich ihm auch; wenn man Gutes und Böses dagegen in der Perception eines Sinnes bestehen lässt, so verschwindet auch das unbedingt Verpflichtende desselben.

So ist es durch eine Art von apagogischer Beweisführung, dass Price endlich zum Resultate gelangt: weil weder Wahrnehmung noch Gefühl die Quelle der moralischen Be-

griffe sei, könne nur die Vernunft dafür übrig bleiben, wobei diese nach manchen hierüber unterlaufenden Ausdrücken selbst als ein eigenthümliches „Wahrnehmungsvermögen" behandelt wird. Diese ganze, damit zu einer qualitas occulta herabsinkende Beschaffenheit der Vernunft, auch die Form des Beweises liess dies Resultat als eine Hypothese nur anderer Art erscheinen, welche den Nachtheil behielt, weniger fasslich zu sein, als der so sehr palpable Gedanke eines moralischen Sinnes. Daraus erklärt sich das Verhältniss der englischen Kritiker gegen Price: sie greifen seine einzelnen Gründe nicht an, noch weniger widerlegen sie dieselben; aber sie machen auf die Lücken der Theorie aufmerksam und bezeugen überhaupt, dass sie zum gesammten Gange der Untersuchung kein Vertrauen hegen. Besonders haben Dugald Stewart und Makintosh darauf aufmerksam gemacht, wie wenig aus jenen nur theoretischen Perceptionen der Vernunft über Gutes und Böses ihr unmittelbarer Einfluss auf den Willen, auf das „Herz", erklärt werden könne. — Noch wichtiger ist, dass Price in der Hauptsache seine Beweisgründe in umgekehrter Folge ihres wahren Verhältnisses aufführt: daraus, dass die moralischen Begriffe ihre Quelle in der Vernunft haben, leitet er ab, dass sie allgemeingültige und unveränderliche sein müssen. Die gerade umgekehrte Folgerung ist die rechte: weil sie sich als allgemeingültige und unveränderliche zeigen, können sie nicht bloss sinnlich empirischen Ursprungs sein!

232.

Hier kann vielleicht eine kurze Erwähnung Abraham Tucker's*) und William Paley's**) angereiht werden, sofern Letzterer ein in England sehr gefeiertes Werk über Moral und Poli-

---

*) Geb. 1704, gest. 1774. Er hat ein in England selbst wenig verbreitetes Werk moralisch-religiösen Inhalts hinterlassen: „Light of nature pursued", welches wir nur aus der Angabe englischer Berichterstatter kennen. In seinen Erkenntnissprincipien war er Anhänger Locke's und Hartley's. Vgl. Morell Vol. I. S. 187 und Makintosh S. 285 ff.

**) Geb. 1743, gest. 1805. — „Principles of moral and political philosophy by W. Paley, Archdeacon" etc. Zuerst 1785, nachher öfter neu aufgelegt. Auch eine „natürliche Theologie" hat er hinterlassen, worin er einen

tik geschrieben hat, in welchem er bezeugt, den Ansichten Butler's und Tucker's sehr viel zu verdanken. Wir werden dieselben am Besten aus den Lehren ihres berühmteren Nachfolgers kennen lernen. Paley's Ansichten haben zugleich noch jetzt in England grosse Verbreitung und Geltung, so dass es auch desshalb nicht ohne Interesse ist, den Charakter dieser Moral mit wenigen Zügen zu bezeichnen.

Die Grundlage derselben ist die religiös-eudämonistische. Paley bezeichnet die Tugend als den Trieb, den Menschen wohlzuthun, aus Gehorsam gegen den göttlichen Willen und mit Hinblick auf die ewige Seligkeit (for the sake of eternal happiness).*) Man hat in England selbst die beiden hinzugefügten Restrictionen nicht ungerügt gelassen; man hat der erstern entgegengehalten, dass es ein weit ursprünglicheres Gefühl für das Gute und einen reinern Trieb des Wohlwollens im Menschen gebe, der aus sich selbst und um sein selbst willen sich wirksam mache, nicht bloss aus Gehorsam gegen Gott. Man hat in zweiter Beziehung bemerkt, dass Paley hier die Folge der Tugend (die künftige Seligkeit) mit der Ursache (sake) verwechselt haben möge, wesshalb wir tugendhaft sein sollen. Man hat ihm gegenüber an Fenelon's Lehre von der reinen und uneigennützigen Liebe erinnert. Wie dem auch sei, so lässt sich daraus allein auf den Charakter seiner Moral nicht schliessen. Er hat diese beschränkte theologische Beimischung ergänzt und unschädlich gemacht durch die weitere Ausführung seiner Lehre, wodurch er als ein Vorläufer oder Geistesverwandter von J. Bentham erscheint.

Wie uns die Natur lehrt und wie die Offenbarung es bestätigt, haben alle Gesetze, die Gott den endlichen Wesen vorgeschrieben, nur ihre eigene Seligkeit zum Ziele. Wir müssen

---

ähnlichen Weg geht, wie ihn vorher und nachher viele englische Naturforscher eingeschlagen haben: aus der Nachweisung der einzelnen Zweckmässigkeiten in der Natur, besonders in der organischen, auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schliessen. Makintosh erwähnt von Paley (a. a. O. S. 295), er habe zu diesem Zwecke noch in seinem sechszigsten Jahre Anatomie studirt.

*) A. a. O. Book I. chapt. VII. §. 1.

daher schliessen, dass Gott gar nicht anders, als wohlwollend handeln könne, dass er daher auch von uns nur wohlwollende Handlungen für einander will. Alles demnach, was den wahren Nutzen (utility) eines Geschöpfes hervorbringt oder fördert, das ist auch der Inhalt des Willens Gottes in Bezug auf dieses Geschöpf. Und so ist (in diesem Sinne) die „Nützlichkeit einer Handlung“ der letzte Grund, die Handlung auch zur moralischen zu machen und das sichere Kennzeichen, dass sie mit dem Willen Gottes übereinstimmt.*) Dies führt Paley nun weiter aus und zeigt, dass, wenn man den wahren Nutzen des Menschen in allen Fällen von seinem falschen unterscheidet und seine Handlungen standhaft auf den erstern gerichtet hält, man daran ein untrügliches Kennzeichen habe, um das Moralische und Unmoralische aller Handlungen zu unterscheiden. In diesem ganz bestimmten Betracht und innerhalb dieser Gränzen ist gegen dies Princip nichts mehr einzuwenden; es ist so richtig, wie eines der bisher von uns betrachteten empirischen, ja es ist innerlich gar nicht verschieden vom Principe der „Angemessenheit“, es ist sehr verwandt mit dem Principe des „Wohlwollens“, und es verleugnet auch nicht die wichtige Bestimmung, welche wir von Price haben aufstellen sehen, dass der Grund des Moralischen keinesweges in einem dunkeln „moralischen Sinne“ zu suchen sei, sondern in der Vernunft: das wahrhaft Nützliche für ein Geschöpf, welches wir in unsern Handlungen zu erreichen haben, kann nur durch Vernunft und Ueberlegung von uns erkannt werden. Dennoch hat man in England selbst auf diesen Moment keinen Nachdruck gelegt: Morell**) rechnet ihn den Gefühlsmoralisten (sensational moralists) und zwar von der objectiven Reihe zu, nennt ihn Gründer der Lehre von der Nützlichkeit (utilitarianism) und reiht ihm zunächst sogleich J. Bentham an. Wir können ihm hierin nicht folgen, indem wir die Begründung des gleichen Principes in beiden zu verschieden finden, um sie zusammengesellen zu können. Paley steht

*) Book II. Chapt. V. VI.

**) „View of the speculative philosophy“ Vol. I. S. 527.

mit Bewusstsein auf der theologischen Grundlage, wie es unter Anderm auch seine ausdrückliche Rückbeziehung auf Butler beweist: Bentham, der überhaupt ein weit schärferer und consequenterer Denker ist, war frei von diesen Beziehungen.

233.

Adam Ferguson*) ist es, in dem sich die bisherigen vereinzelten Richtungen der englisch-schottischen Moralphilosophie abschliessen und vervollständigen. Er stellt im Vereine dar, was dort nur in Sonderung erschien; aber wie der Verfolg zeigen wird, es gelingt ihm nicht eine innere Einigung dafür zu gewinnen: es bleibt ein eklektisches Aggregat von Beobachtungen über die verschiedenen „Gesetze", welche den Willen des Menschen bestimmen. Wegen dieser Vollständigkeit jedoch und äussern Vielseitigkeit hat Ferguson eine grosse Autorität unter den Moralphilosophen Englands und Frankreichs behauptet; auch stellen wir desshalb ihn an den Schluss des zweiten Abschnittes, vor den Anfang der eigentlich schottischen Philosophie. —

Die Moral ist für Ferguson die Lehre von den Gesetzen des Willens. Diese lassen sich auf drei Grundgesetze zurückführen. Die Menschen begehren von Natur, was sie für sich nützlich halten; man kann diese Neigungen und Begehrungen insgesammt im Gesetze der Selbsterhaltung zusammenfassen. Ebenso unmittelbar begehren sie aber auch das Wohlsein ihrer Mitgeschöpfe, zeigen Betrübniss über ihre Leiden, Freude an ihrem Glücke. Er nennt dies das Gesetz der Geselligkeit (law of society), versteht zunächst darunter das Gefühl des natürlichen Wohlwollens, der „Sympathie", zugleich

*) Geb. 1724, gest. 1816 (?). — Institutes of moral philosophy by A. Ferguson, zuerst 1769; in's Deutsche übersetzt von Garve, 1787. Ein grösseres Werk: Principles of moral and political science II. Vol. 1792, deutsch von Schreiter, 1796, umfasst Moral, Naturrecht und Politik. Endlich ist sein frühestes Werk: Essay of civil society, 1766 (deutsch 1768 und in's Französische übersetzt von Bergier, Paris 1783. II Bde.), auf antihobbesische Grundsätze gebaut, mit Montesquieu's esprit des lois zu vergleichen: es ist eine Reihe politischer Betrachtungen über die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft, ihre verschiedenen Formen und Vorzüge.

aber auch den Trieb nach Zusammengesellung, — was bestimmter zu unterscheiden gewesen wäre. Alle menschliche Vereinigung gründet sich auf jenes Gesetz, ebenso alle Thaten für das gemeine Beste: aber zugleich leitet Ferguson das Recht eines Jeden daraus ab, an den Wohlthaten der Gesellschaft theilzunehmen. Endlich begehren die Menschen von Natur Alles, was auf Vortrefflichkeit (excellency) abzielt und verabscheuen das Gegentheil. Vortrefflichkeit, sie sei absolute oder bloss comparative, ist das höchste Ziel des menschlichen Strebens, und was wir nach seinem Werthe beurtheilen, beziehen wir unmittelbar auf jenen Maassstab der Vortrefflichkeit. Es ist das dritte und letzte Gesetz der Werthschätzung (law of estimation).

Wie diese Gesetze, bei denen ihre Analogie mit den von uns aufgestellten praktischen Ideen unverkennbar ist, innerlich sich zu einander verhalten, ob alle drei gleich unbedingt sind, ob namentlich das Gesetz der Selbsterhaltung (im Collisionsfalle) dem der Geselligkeit (des Wohlwollens) sich unterzuordnen habe oder umgekehrt, davon ist nicht ausdrücklich die Rede: Ferguson versichert, dass auch das letztere Gesetz eine ursprüngliche Thatsache (ultimate fact) sei, die sich nicht weiter erklären lasse; er meint also dasselbe auch von den beiden ersten. Die weitere Aufgabe seiner Moral, Rechtslehre und Politik besteht nun darin, nachzuweisen, wie alle einzelnen praktischen Gesetze oder Begriffe aus jenen Grundgesetzen sich erklären lassen, oder vielmehr, — denn auch darüber ist die Darstellung schwankend gehalten, ob sie bloss Begründung und Beschreibung der moralischen Gefühle oder Anweisung, gerechte Handlungen hervorzubringen, sein solle — wie aus der richtigen Anwendung jener Grundgesetze auch das rechte moralische Verhalten hervorgehe.

Auf dieser Grundlage entwirft nun Ferguson eine Beschreibung der Rechtschaffenheit: sie besteht ihm eigentlich nur darin, die beiden letztern Gesetze vor Augen zu haben, nicht aber das erste. Warum aber dies so sein solle, davon wird kein Grund aufgewiesen. Der Rechtschaffene achtet die Rechte Anderer, hat Sinn für ihre Leiden, ist wohlthätig und gefällig, gewissenhaft

in seinen Verpflichtungen, strebt überhaupt nach der Vollkommenheit des ganzen Systemes der Wesen, welchem er angehört, und desshalb strebt er auch darnach sich selbst zu vervollkommnen. „Tugend" ist also die möglichste Vollkommenheit des Einzelnen, wodurch er zur möglichsten Vollkommenheit des Ganzen beiträgt. Diese Vollkommenheit ist aber auch die Grundlage zur Schönheit der Seele und zu ihrer Glückseligkeit.

Das Rechtsgesetz leitet Ferguson aus dem allgemeinen Begriffe der Tugend ab, und so viel wir haben bemerken können, stimmen die andern schottischen Moralphilosophen darin mit ihm überein. Das Tugendgesetz verbietet die Begehung von Ungerechtigkeiten; und zufolge dieses Verbotes ist Jeder befugt, sich selbst und Andere durch Zwangsmittel gegen Ungerechtigkeiten zu vertheidigen. Dadurch wird das Moralgesetz zum Rechtsgesetze; denn Alles, was zum Menschen und seinem Zustande gehört und was durch Zwang vertheidigt werden kann, macht sein Recht aus. Die Jurisprudenz daher zerfällt in zwei Theile: der erste bestimmt die Rechte, der zweite die Regeln der rechtlichen Vertheidigung des Menschen. — Wir brauchen nicht näher zu zeigen, wie schwankend und ungenügend ein solcher Begriff des Rechtes sei, welcher den gegebenen Zustand (state) des Menschen zum Ausgangspunkte nimmt. Die weitere Ausführung hat jedoch, wie gewöhnlich in praktischen Dingen, mit wohlthätiger Inconsequenz die schlimmen Folgerungen aus einem so schwankenden Principe abgewendet.

Die Tugendlehre wird von ihm als Casuistik des pflichtmässigen Handelns bestimmt: — ein trotz der seltsamen Bezeichnung dennoch nicht ungründlicher Gedanke, vergleichbar etwa demjenigen, was von deutschen Ethikern Kunstlehre des sittlichen Handelns genannt worden ist. — Wie das Rechtsgesetz verbietet, so ist das Pflichtgesetz positiv und fordert vom Menschen die jedesmalige äusserliche Wirkung der Tugend oder des guten Willens. Den Ausspruch davon trägt er in seinem Gewissen. Nun sind aber die Empfindungen desselben vielfach durch Aberglauben und Gewohnheit entstellt und, wie überhaupt die Volksmeinungen über Tugend und Laster, mit na-

nigfaltigen Irrthümern umgeben. Die Casuistik soll daher solche Irrthümer berichtigen oder ihrer Wirkung zuvorkommen, indem sie Tugend und Laster nach ihrem wahren Ausdrucke in allen einzelnen Handlungen bestimmt. Dies thut nun Ferguson, indem er nach dem Gesichtspunkte der bekannten vier Cardinaltugenden die einzelnen Lebensverhältnisse und Handlungsweisen bespricht und nachweist, wie die Cardinaltugenden daran als einzelne Tugenden zum Vorschein kommen. Daher nun eine Phänomenologie des Tugend- und Pflichtbegriffes in den mannigfaltigen Formen des praktischen Lebens und Handelns, worin Ferguson besondere Tugendhaftigkeiten sieht. Keiner mehr, als er, hat der Auffassungsweise Vorschub geleistet, den Einen, in sich untheilbaren Begriff der Tugend, als sittlicher Gesinnung, in die (falsche) Theilung einzelner Tugenden zu zersplittern.

Dies die wesentlichen Grundzüge seiner Ethik, deren Darstellung dazu beitragen wird, ihn kritisch an den rechten Ort zu stellen. Indem er alle bisherigen Bestrebungen seiner Vorgänger vereinigt, ist alles Unbestimmte und Unentschiedene derselben auf ihn gehäuft und tritt an ihm deutlicher hervor; aber er hat auch dafür den äussern Vorzug einer gewissen Vollständigkeit, welche durch seine klare und concise Darstellung noch gehoben wird, die ihm, neben dem vortrefflichen Charakter, der in allen seinen Schriften sich ausspricht, auch in Deutschland den besondern Beifall von Garve und Jacobi zuwandte.

III.

Von Th. Reid bis J. Makintosh und W. Hamilton.

234.

Thomas Reid ist es eigentlich, welcher der schottischen Schule einen neuen Aufschwung und ihren gegenwärtigen Charakter verliehen hat;*) daher die Engländer gar nicht mit Unrecht ihn mit unserm Kant vergleichen. Er war es, welcher zuerst in England die Autorität Locke's und Hume's stürzte — der weit tiefere Berkeley war nie nach seiner innern Bedeutung beachtet worden, wiewohl auch auf dessen Ansichten Reid beständige Rücksicht nimmt: — und wenn auch Reid's Nachfolger, namentlich Thomas Brown, bedeutend von ihm abwichen, so geschah es doch nur im Umkreise seiner Prämissen und nach derselben wissenschaftlichen Methode, die er befolgte. Man wollte sein System und seine Methode lediglich verbessern und und consequenter machen; und so steht es, wie weit wir wis-

---

*) Geb. 1710, gest. 1796. — Reid hat drei Werke philosophischen Inhalts hinterlassen, von denen das erste, welches D. Stewart als einleitendes in seine Werke bezeichnet, seiner Lehre den eigenthümlichen Charakter, bis auf ihren Namen, aufgeprägt hat: „Inquiry into the human mind, on the principle of common sense", zuerst 1764; nachher öfter aufgelegt. Seine „Essays on the intellectual powers" erschienen im J. 1785; sein letztes Werk, zugleich seine Moralprincipien enthaltend: „Essays on the active powers" kam im J. 1788 heraus. Wir citiren nach der Ausgabe seiner sämmtlichen Werke: „The works of Thomas Reid; preface, notes and supplementary dissertations by Sir W. Hamilton" etc. Edinburgh 1846.

sen, in England noch bis zur Stunde, indem der Einfluss Kant's auf Whewell, der spätern deutschen Philosophie auf Coleridge und Carlyle noch keinesweges ein durchgreifender und umfassender geworden ist.

Zugleich ist es gerade diese Philosophie, welche unter dem Namen der schottischen durch Royer Collard nach Frankreich verpflanzt wurde und hier Einfluss und Verbreitung gefunden hat, bis durch V. Cousin eine andere, der deutschen verwandtere Bahn der Philosophie gebrochen wurde. Kommt dazu noch der Umstand, dass man in Deutschland unter der „Philosophie des Gemeinsinnes" (common sense) etwas ziemlich Untergeordnetes, aber sehr Unbestimmtes zu verstehen gewohnt ist: so erscheint es um so zweckmässiger, über den wahren Charakter derselben Einiges hier einzuschalten.

Zunächst ist als eine der erfreulichsten Seiten der Reidschen Philosophie die auszuzeichnen, dass er im strengen Zusammenhange mit seinen Vorgängern, Locke, Berkeley, Hume, seine Untersuchungen fortführt. Er bekämpfte ebenso sehr den Sensualismus Locke's, als die idealistische Theorie Berkeley's; aber er zeigte, wie jene in diese überführen, beide gemeinschaftlich dann in Hume's Skepticismus enden müssen. Wenn Locke behauptete, dass die ersten Elemente alles Erkennens Ideen (Vorstellungen) seien, nicht gewisse Ueberzeugungen oder Grundurtheile, — was eben Reid's Behauptung ist: — so führe dies im nächsten Resultate zu Berkeley über, dass überhaupt keine materielle Welt existire, sondern nur Geister und Ideen dieser Geister. Hiermit ist aber zugleich ein skeptisches Resultat ausgesprochen, welches sich in Hume vollendete, indem dieser auch die Existenz der geistigen Wesen in Zweifel stellte und nur Ideen (Vorstellungen) annahm. In beiden Fällen trete aber die Philosophie in Widerstreit mit dem ursprünglichen, Allen gemeinsamen Menschensinne (common sense), wodurch sie unmittelbar sich selbst aufhebe.*)

---

*) „Reid Inquiry into the human mind". Introduction: Sect. III — VII. S. 99 — 103.

Die wahre Aufgabe der Philosophie, nach Reid und seiner Schule, kann nämlich nur darin bestehen: das in der Erfahrung Gegebene zu analysiren und dadurch zu ermitteln, auf welche für uns nicht weiter zerlegbaren, aller besondern Erfahrungserkenntniss, wie Reflexion vorauszusetzenden Grundwahrheiten alles Bewusstsein sich zurückführen lasse. Ueberall, wo wir auf ein solches für uns Letztes, Einfaches, nicht höher zu Erklärendes in unserm Bewusstsein kommen, da müssen wir stehen bleiben: denn darüber hinaus können unsere Gründe niemals gehen; es gehört dies zur ursprünglichen „Constitution unserer Natur", zu den Grundbedingungen alles unsers Seins und Bewusstseins. (So Reid, wobei als durchaus treffende, dasselbe bezeichnende Parallele, an Kant's und der Kantianer Ausdruck zu erinnern ist, welche in gleichem Sinne von einer „ursprünglichen Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens" sprachen.)

Der Inbegriff dieser Grundwahrheiten macht dasjenige aus, worüber aller Menschensinn (common sense) ursprünglich und unwillkürlich einverstanden ist. Da nun die wahre Philosophie diese Grundwahrheiten aufzusuchen und vollständig zu verzeichnen hat, so verdient sie Philosophie des Gemeinsinns zu heissen.*)

Reid beginnt nun damit, die einzelnen Sinnenempfindungen einer sorgfältigen, auch für die deutsche Philosophie noch schätzbaren Untersuchung zu unterwerfen. Er zeigt an allen Sinnen im Besondern, dass in ihnen, mithin in aller Sinnenwahrnehmung, überhaupt ein Doppeltes zu unterscheiden sei: der Inhalt der Empfindung selbst (sensation); dieser ist etwas durchaus Subjectives, lediglich Wahrnehmung unseres eigenen Zustandes. Aber zugleich ist mit jeder solchen Empfindung die ursprüngliche Gewissheit verbunden, dass sie von einem ausser

*) „Inquiry" etc. a. a. O. Sect. VIII., und in „Reid Essay on the intellectual powers" der ganze erste Abschnitt, besonders Chapt. II. S. 230 ff. 421 ff. Vgl. „Dugald Stewart Esquisses de la philosophie morale" (französisch von Jouffroy, Paris 1826) S. 3. §. 5. 6 und „W. Hamilton on the philosophy of common sense" im Anhang zu Reid's Werken S. 754. 756. b. u. s. w.

uns existirenden Gegenständlichen herrühre. Diese Gewissheit ist nicht Resultat einer Folgerung oder eines Räsonnements, sondern die Empfindung führt bei sich, „gibt ein“ (suggests) eine solche Gewissheit. Dies die erste Anwendung des Begriffes der suggestion, welcher ein vielangewandter Lieblingsausdruck bei Reid und in seiner Schule ist, daher auch durch Tadel und Vertheidigung in der neuern schottischen Philosophie mannigfach besprochen wird.*)

Diese ursprüngliche Ueberzeugung (belief), dass unserer Empfindung etwas Gegenständliches entspreche, ist nun eine solche Grundthatsache des Gemeinsinns, wie wir sie suchten, über die wir daher nicht weiter streiten können. Auch wird der Glaube an sie ebenso wenig durch philosophische Beweise gewisser, als er durch philosophische Gegengründe ungewiss gemacht zu werden vermag.**)

Die weitere Untersuchung über diese ursprünglichen Grundwahrheiten ergibt nun, dass sie theils zur Erkenntniss zufälliger Gegenstände, theils zur Erforschung nothwendiger Wahrheiten die Grundlage bilden. Von ersteren führt Reid zwölf auf: Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Zustandes, dessen ich mir unmittelbar bewusst bin; Ueberzeugung von der Identität meiner Person; Ueberzeugung von der Existenz von Dingen ausser mir; Ueberzeugung von einer übereinstimmenden Analogie aller Naturphänomene; Ueberzeugung von einer gewissen consequenten Folge in den freien Handlungen des Menschen, u. s. w. Auf jenem Princip beruht alle Naturerkenntniss, auf diesem alle Menschenbeobachtung und Beurtheilung. Die Principien zur Erkenntniss nothwendiger Wahrheiten sind theils grammatische (wie dass jeder Satz wenigstens Ein Verbum enthalten muss), theils logische, theils ästhetische, moralische, metaphysische.

---

*) Siehe „Reid Works“ S. 111 mit der Note, und Hamilton im „Appendix“ S. 761. b. Endlich zur Kritik des ganzen Begriffes „D. Stewart dissertation on the history of metaphysical and ethical science.“ II. Edit. S. 167.

*) „Reid Inquiry“ etc. Sect. XX. XXI. XXIV. „Dugald Stewart Esquisses“ etc. §. 12 — 17. §. 28 — 40.

In die weitere Entwicklung dieser Untersuchungen einzugehen ist hier nicht der Ort: man sieht, dass Reid durch jene Lehre von den Grundwahrheiten des common sense einer Reihe weiterer Untersuchungen die Bahn geöffnet hatte. Es blieb daran viel zu vereinfachen, umzustellen, schärfer zu bestimmen, was die Nachfolger gethan haben; so zunächst schon Stewart durch seine Lehre von der „intuitiven und deductiven Evidenz". (Vgl. §. 236). Das Gesagte reicht jedoch hin, den Hauptcharakter dieser Philosophie und das Charakteristische ihrer Methode deutlicher zu bezeichnen, als es bisher vielleicht geschehen sein möchte.

235.

Besonders klar jedoch wird der Geist dieser Philosophie, zugleich gehört es zu unserm unmittelbaren Zwecke, wenn wir kürzlich noch zeigen, wie Reid den besonders von Hume angegriffenen Grundsatz der Ursachlichkeit rechtfertigt und wie er daraus den Begriff der moralischen Freiheit erweist.

In ersterer Hinsicht zeigt er (gegen Hume), dass jener Grundsatz, so wie wir ihn in unserm Bewusstsein finden, nimmermehr aus blosser Erfahrung (oder als Resultat der „Gewohnheit") sich erklären lasse, indem er nicht bloss aussagt, dass Nichts ohne Ursache geschehe, sondern vielmehr, dass Nichts ohne Ursache geschehen könne. Die Erfahrung bringt es überall nicht weiter, als gewisse allgemeine Sätze wahrscheinlich zu machen; Niemand kann aber behaupten, dass der Grundsatz der Ursachlichkeit bloss auf Wahrscheinlichkeit Anspruch mache. Aber auch aus dem weiteren Grunde kann er nicht Resultat der blossen Erfahrung sein, weil wir bei den meisten Naturereignissen, welche wir wahrnehmen, ihre Ursache gar nicht kennen, also durch äussere Erfahrung nicht auf dies Verhältniss aufmerksam gemacht werden. Wir kennen uns selbst zwar als wirksame und thätige Wesen; indess ist diese Wahrnehmung viel zu particulär, um daraus zu erklären, wie es komme, dass wir den Grundsatz der Ursachlichkeit überall und mit Nothwendigkeit in Anwendung bringen. Wir können ihn daher überhaupt nicht aus etwas Empirischem ableiten,

ihn höher begründen aber gar nicht einmal wollen, weil ja nur in Folge seiner überhaupt Begründung möglich ist. Er ist eben schlechthin gültig, und das Merkmal davon liegt darin, dass er allgemein anerkannt und befolgt wird.*)

Aus gleichen Gründen weist Reid nun auch im Moralischen die Behauptung zurück, dass wir nur scheinfrei, in Wahrheit aber an eine verborgene Nothwendigkeit gekettet seien. Wir sind frei, weil wir das ursprüngliche Bewusstsein der Freiheit haben, und ebenso entscheiden wir uns wirklich nach selbstständiger Motivation, weil wir uns solcher freien Motive bewusst sind. Alles dies sind für uns ursprüngliche Ueberzeugungen, weil sie sich durch nichts Höheres erklären lassen. Ganz das Gleiche gilt von den moralischen Ueberzeugungen: wir sind uns gewisser leitender Principien unseres Handelns bewusst, denen wir unsere sonstigen Zwecke unterwerfen. Wir müssen sie Vernunftprincipien des Handelns (rational principles of action) nennen, so gewiss sie nicht in sinnlichen Empfindungen oder Begehrungen ihren Antrieb haben, weil sie überhaupt nur vernünftigen Wesen zukommen können. Sie lassen sich auf ein doppeltes Princip zurückführen: den Begriff des Guten und zwar in Beziehung auf das Ganze; — den Begriff der Pflicht in Beziehung auf uns selbst. Dieser ist das höchste rationale Princip für unser Handeln; wodurch, ganz in Kantischer Weise, der Pflichtbegriff den Mittelpunkt der Ethik bildet. Ebenso unterscheidet er wie Kant, ein materiales und ein formales Princip: das Gute, d. h. die Vollkommenheit des Ganzen, und die daraus erwachsende Verpflichtung für das Handeln des Subjects.**)

Die Entscheidung über Recht und Pflicht schreibt Reid einem „moralischen Sinne" oder dem „Gewissen" zu, dessen Urtheil dieselbe Evidenz besitze, wie die Aussagen unserer Sinne. Er sucht umständlich diesen Ausdruck zu rechtfertigen,

---

*) Vgl. „Reid on the active powers", Essay IV. Chapt. II. „of the words cause and effect" S. 603 ff.

**) „Reid Essays on the active powers of man", Part. III. „Of the rational principles of action": Chapt. I. II. V—VIII. S. 579—594. „Essay V. of morals": Chapt. I. IV. S. 637. 646.

ohne dass er jedoch damit zuzugeben gedenkt, das sittlich Gute und Böse beruhe auf einem bloss subjectiven Gefühle. Eine solche Auffassung widerspräche durchaus dem ursprünglichen Charakter unsers moralischen Bewusstseins, dessen Aussagen Reid in folgenden „sechs ersten Principien der Moral“ darlegt: 1) die Handlungen des Menschen unterliegen einer Beurtheilung durch Billigung oder Missbilligung; 2) aber nur die freien können moralisch gebilligt oder missbilligt werden; 3) was einer unabwendbaren Nothwendigkeit unterliegt, kann kein Gegenstand moralischen Tadels oder Billigung werden; 4) es ist höchst tadelnswerth (strafbar, culpable), eine Pflicht zu unterlassen; 5) wir müssen unsere Pflicht erkennen und 6) die erkannte Pflicht thun.

Am Schlusse des Ganzen zeigt Reid nun noch ausführlich, dass die moralische Billigung ein objectives Urtheil (real judgment) über die Handlungen enthalte, keinesweges aus bloss subjectiven Gründen eigenen Vortheils oder Schadens hervorgehe. Er weist nach, wie das Urtheil über Gutes und Böses durchaus unabhängig sei von solchen persönlichen Beziehungen, wie es in Allen auf übereinstimmende Weise sich äussere, und wie es damit ein wichtiger Beleg werde für die Wahrheit der Lehre vom Gemeinsinne überhaupt.*)

236.

Der eigentliche Ethiker dieser Schule ist Dugald Stewart,**) auf dessen Lehre wir daher eingehen. Und auch darin

---

*) Reid a. a. O. Chapt. VI — VIII. S. 589 — 599. Essay V. of morals, Chapt. I. „of the first principles of morals“ S. 637. Chapt. VII. „That moral approbation implies a real judgment“. S. 670 ff.

**) Geb. 1753, gest. 1828. — Sein erstes Werk: „Elements of the philosophy of the human mind“ erschien im J. 1792 (in's Französische übersetzt von M. Prévost in Genf), in welchem er eine klare und beredte Darstellung der Reid'schen Philosophie gab. Im nächsten Jahre erschienen seine „Outlines of moral philosophy“ (in's Französische übertragen mit einer einleitenden Vorrede von Th. Jouffroy, Paris 1826: wir folgen in gegenwärtiger Darstellung dieser Uebersetzung). Im Jahre 1810 erschienen seine „philosophical Essays“, in welchen er eine vergleichende Kritik der philosophischen Principien Locke's

wird ihm von seinen Landsleuten ein Fortschritt über Reid und eine Weiterbildung von dessen Philosophie zugestanden, weil er die schwankenden und der Missdeutung ausgesetzten Bezeichnungen: common sense, instinct, suggestion u. dgl. mit dem schärfern Ausdrucke: die Grundgesetze der menschlichen Ueberzeugung (the fundamental laws of human belief) vertauscht und die Gesetze selbst genauer bestimmt und vereinfacht habe.

In seinem Hauptwerke: „Outlines of moral philosophy", gibt er einen Abriss seiner ganzen Theorie, aus welchem wir herausheben, was das über Reid Gesagte zu ergänzen dient.

Alle unsere Ueberzeugungen sind entweder unmittelbare, von einer ursprünglichen („intuitiven") Evidenz getragen, oder wir bedürfen dazu einer mehr oder minder langen Reihe von vermittelnden Ideen; sie beruhen auf „deductiver Evidenz". Es gibt drei Arten von intuitiver Evidenz: die Evidenz der Axiome; die, welche unser Bewusstsein, unsere Wahrnehmung und unser Gedächtniss begleitet; endlich die Evidenz der „Grundgesetze der menschlichen Ueberzeugung (belief)", die sich nicht nur in allem Urtheilen und Schliessen wirksam zeigen, sondern die ebenso unwillkürlich unser Handeln bestimmen. Die wesentlichsten dieser Grundgesetze sind: die Ueberzeugung von unserer persönlichen Identität, die Ueberzeugung vom Dasein einer materiellen Welt, der Glaube an die Consequenz der Naturgesetze, indem wir darauf alle Erfahrung gründen und alle unsere Handlungen darnach einrichten. (Wenn diese Gesetze Wahrheiten des „Gemeinsinnes" genannt worden seien, setzt D. Stewart berichtigend hinzu, so habe dieser Ausdruck zu Missdeutungen Anlass gegeben, indem man auch Volksvorurtheile und Sin-

---

und Reid's gab und eine Abhandlung über die Philosophie des Geschmacks hinzufügte. Ausser mehreren philosophischen Abhandlungen in der cyclopaedia Britannica von den J. 1816, 1821 und 1827, liess er noch im letzten Jahre seines Lebens die „philosophy of the active and moral powers of man" (1828) erscheinen: in's Französische übersetzt von Simon und Ch. Huret. Oeuvres de D. Stewart, T. I. Esquisses de philosophie morale traduites par Jouffroy: T. II. Essais philosophiques traduits par Ch. Huret. Bruxelles 1829. Vgl. Morell View of speculative philosophy Vol. I. S. 5 ff.

nenschein unter die Aussprüche des Gemeinsinns zählen könne. Ihr wahrer Begriff sei der: dass sie allen besondern Ueberzeugungen, Urtheilen und Handlungen als unbewusste Prämisse von uns zu Grunde gelegt werden.)

Die „deductive Evidenz" ist doppelter Art: sie geht auf Demonstration nothwendiger Wahrheiten aus, oder sie sucht die zufälligen wahrscheinlich zu machen. Wer sich auf Untersuchung der moralischen Wahrheiten einlassen will, muss beide Arten von Evidenz genau unterscheiden und vergleichen. Es ist eine Hauptfrage, von welcher Art der Evidenz diese Wahrheiten begleitet sind?*)

237.

Hiermit geht er nun zu den „Grundgesetzen" über, die unser Handeln bestimmen; er hat von jedem den Beweis zu führen, dass es ein ursprüngliches sei. Es sind zunächst die sinnlichen Begehrungen; sodann die Triebe; er zählt folgende auf: den Wissenstrieb oder die Neugier, den Geselligkeitstrieb, den Trieb nach Achtung, den Ehrgeiz, den Trieb des Wetteifers, den Trieb der Herrschaft. (Vorher hatte er schon das „Princip der Nachahmung" aufgestellt,**) welches offenbar auch nur zu den Trieben gehören kann.) Die Gefühle ferner theilt er in wohlwollende und misswollende; unter den letztern Gefühlen: Hass, Eifersucht, Rachsucht, Neid, Menschenhass, sei nur eines angeboren: die Empfindlichkeit (ressentiment), weil auf diese alle die genannten Leidenschaften zurückzuführen seien.***) Jeden dieser Triebe weist er als etwas Ursprüngliches und Letztes dadurch nach, dass er sie in der Kindernatur findet, aus welcher sie sich mit dem werdenden Bewusstsein immer deutlicher und entschiedener entwickeln. Für uns bedarf es wohl kaum der Ausführung, dass diese immerhin scharfsinnige Classification der Triebe bei tieferer psy-

*) „D. Stewart Esquisses" etc. §. 70 — 78.
**) A. a. O. §. 98 — 101.
***) §. 111 — 157.

chologischer Untersuchung noch auf einfachere Wurzeln sich zurückführen lassen werde.

Jenen sämmtlichen „angeborenen“ Neigungen stellt nun Stewart die Selbstliebe als „rationelles Princip“ gegenüber, weil man sich zufolge derselben bleibende, über jene unmittelbaren Triebe hinausliegende Zwecke des Lebens vorsetzt. Selbstliebe soll bloss bezeichnen, sich selbst und sein Wohlsein zum Zwecke seines Handelns setzen, wohin auch das Streben nach eigener Vollkommenheit gehört. Dies Alles sei vom Egoismus weit verschieden.*)

Auch vom sittlichen Vermögen soll gezeigt werden, dass es ein ursprüngliches und eigenthümliches Princip unserer Natur sei, welches auf keines der bisherigen zurückgeführt werden könne. Der Beweis ist wiederum psychologisch analytischer Natur: es wird darauf aufmerksam gemacht, dass alle Sprachen eine Bezeichnung für den Begriff der Pflicht haben; es wird auf die unmittelbare Billigung oder Missbilligung hingewiesen, welche wir mit den Vorstellungen des Gerechten und Ungerechten verbinden: die Erziehung und das Urtheil der Gesellschaft kann dieselben entwickeln, oder auch ihre Aussprüche irre machen, sie ganz vertilgen niemals.

Woher entspringt nun in uns die Idee des Gerechten und Ungerechten? Nach einer kritischen Uebersicht über die englische Moralphilosophie kommt er zu dem Resultate, welches übrigens schon Price gelehrt hatte: die Vorstellung des Gerechten und Ungerechten ist eine einfache, nicht weiter zu analysirende Vorstellung: sie drückt ferner etwas Objectives, der Natur der also bezeichneten Gegenstände selber Zukommendes aus, nicht bloss die subjective Empfindung des Wohlgefallens oder Missfallens, wie sie ein sinnlicher Gegenstand in uns erregt. Sie kann desshalb ihren Sitz nur in der Vernunft haben, — aber in dem Sinne, dass Vernunft nicht nur das theoretische Vermögen das Räsonnements, sondern alles Unsinnliche im Menschen bezeichnet. Mit ihr ist unauflöslich ver-

*) §. 159—170.

bunden das moralische Wohlgefallen und Missfallen, die Anerkennung der Schönheit des Guten, der Abscheulichkeit des Lasters und der Begriff des Verdienstes und Missverdienstes, — was Alles durchaus eigenthümliche, weder mit den sinnlichen, noch mit den ästhetischen Empfindungen zu verwechselnde Gefühle und Vorstellungen sind.*)

Bei der Frage nach dem Ursprunge der moralischen Verpflichtung widerlegt Stewart nachdrücklich alle Behauptungen, welche diese Verpflichtung aus irgend einem vermittelten Grunde ableiten wollen: z. B. wegen der Aussicht auf ein künftiges Leben, oder weil göttliche Gebote diesen Gehorsam vorschreiben. Sie ist eine schlechthin ursprüngliche und unmittelbare; denn unserm Bewusstsein stellt sich die Pflicht als ein unmittelbar zu Befolgendes dar, ohne dass irgend ein höherer Grund oder weitere Nebenmotive dabei mitsprechen. Ebenso unmittelbar gesellt sich Billigung oder Reue dazu, die gleichfalls um keiner andern Gründe willen sich geltend machen, sondern durchaus ursprüngliche moralische Gefühle sind. (Es ist Kant's „Pflicht um der Pflicht willen", deren Begriff aus ganz ähnlichen Gründen, wie bei diesem, dargethan wird. Wir könnten bei Stewart die psychologische Analyse sogar noch sorgfältiger nennen.) Als Unterstützungsmittel für die Tugend übrigens, fügt Stewart hinzu, „habe die Natur dem Menschen mitgegeben" das Gefühl der Ehrfurcht, die Sympathie, die Scheu vor dem Lächerlichen und die Neigung für das Schöne, indem letztere nicht ohne Wirksamkeit sich erweise, um den Menschen vor groben Lastern zu bewahren.**)

238.

Alle diese moralischen Eigenschaften setzen Wahlfreiheit im Menschen voraus, ebenso Zurechnungsfähigkeit bei seinen Handlungen. Wiewohl man subtile philosophische Zweifel dagegen aufgeworfen habe, so stimme doch die natürliche

*) D. Stewart a. a. O. §. 181 — 201. §. 202 — 208. §. 210 — 213.
**) §. 213. §. 214 — 236.

Ueberzeugung der Menschheit darin überein, diese zu verwerfen. Stewart hält sich hier, gerade wie wir bei Reid es fanden, an die Aussage des Bewusstseins: der Mensch ist frei, weil er seiner Freiheit bewusst ist; über diese ursprüngliche Thatsache kann nicht hinausgegangen werden; und man wird in ihr vollkommne Genüge finden, wenn man bemerkt, dass die skeptischen Argumente auf die Beurtheilung des gewöhnlichen Lebens bei den Skeptikern selbst nicht die geringste Wirkung zeigen.*) —

Die Pflichtenlehre ist bei Stewart ausführlich behandelt. Indem er sie auf die Eintheilung der Pflichten gegen Gott, gegen unsers Gleichen und gegen uns selbst gründet, so schickt er einen Abriss der natürlichen Theologie nach Reid'schen Principien voraus, bei dessen Charakteristik wir einige Augenblicke verweilen müssen, indem es von Interesse ist, zu sehen, wie aus jenen Prämissen eine speculative Theologie sich entwickeln lasse. Den sogenannten „apriorischen" Beweis für Gottes Dasein, wie ihn Des Cartes und Clarke versucht, aus der Idee der Unendlichkeit, verwirft Stewart mit Reid, als unsicher und keine gemeingültige Evidenz erzeugend. Für Jeden fasslich dagegen sei der „aposteriorische" Beweis, welcher auf den beiden Axiomen beruhe, dass jedes entstehende Wesen eine Ursache seines Entstehens voraussetze, und dass ein System von Mitteln, welches für einen bestimmten Zweck combinirt ist, auf eine verständige Ursache zurückschliessen lasse. Jenes erste Axiom, auf die Welt angewandt, führt zu dem Beweise einer einzigen höchsten Ursache aller Veränderung, welche, da die sämmtlichen Veränderungen der Materie auf sie zurückzuführen seien, selbst nicht materieller Natur, sondern nur active Kraft sein könne. In Bezug auf das zweite Axiom werden an der Hand von Reid alle Gründe aufgeführt, wonach, in Widerlegung Hume's, der Rückschluss vom Wesen der Folge auf die Beschaffenheit des Grundes Geltung behalte. Daraus ergibt sich ein doppeltes Resultat: die Uebereinstimmung aller Gesetze des Uni-

*) D. Stewart a. a. O. §. 239 — 244.

versums zu Einem Ziele lässt auf eine einzige Ursache, die Beschaffenheit dieser Gesetze, welche überall Schönheit und wohlthätige Ordnung hervorbringen, lässt auf eine höchst verständige und höchst wohlwollende Ursache schliessen. Hieraus werden zugleich die „moralischen Eigenschaften" Gottes entwickelt, unter denen die Güte die erste und fundamentale ist. Endlich geht Stewart auf die Gründe ein, welche man aus dem Vorhandensein des Uebels und des moralischen Bösen gegen die Existenz einer intelligenten Weltursache zu erheben pflegt: er zeigt sehr gut, ohne sich übrigens auf eine Erklärung seines allgemeinen Ursprunges einzulassen, dass das Uebel, wie das Böse, aus speciell zusammenwirkenden Ursachen entsteht, nicht aus allgemeinen Naturgesetzen, dass es daher gegen die Allgemeinheit der Wohlordnung in der Welt gar nicht in Anschlag komme, ja bei näherem Betrachte diese sogar bestätige. Und so ist nach ihm „die Evidenz eines moralischen Urhebers und Leiters der Welt" zur Genüge begründet.*)

Wir können nicht umhin, diesen ganzen Abschnitt des Werkes lobend auszuzeichnen wegen der gründlichen und unbefangenen Art der Untersuchung, die sich zugleich von allen theologischen Voraussetzungen frei erhält: sie legt ein günstiges Zeugniss für den philosophischen Geist in England ab und erklärt zugleich, warum sich derselbe auch jetzt noch den Naturstudien in teleologischer Richtung so eifrig hingibt.

Nur das ist Stewart wie Reid entgangen, dass sie mit diesen Beweisen weit über den Bereich ihres Principes hinausgehen und dasselbe eigentlich verleugnen. Wenn wir uns, wie sie behaupten, mit gewissen einfachen Grundthatsachen unsers Bewusstseins begnügen müssen, ohne sie höher erklären oder gar begründen zu können: wie wäre es möglich jene Axiome auf Etwas anzuwenden, was unser erfahrungsmässiges Bewusstsein übersteigt? Wenn also diese Philosophie ihrer anfänglichen Erklärung nach nur Analyse des Thatsächlichen sein will, mit der Bestimmung, die zusammengesetztern Thatsachen auf die

*) D. Stewart a. a. O. §. 248—283. §. 285—315. §. 316—320.

schlechthin einfachen und darum ursprünglichen zurückzuführen: so sind alle jene Sätze über das Dasein und Wesen Gottes eine unberechtigte Ueberschreitung. Wird man dagegen durch das Resultat jener analytischen Untersuchung selbst von der Ueberzeugung ergriffen, dass nicht nur gewisse allgemeine Thatsachen, sondern zugleich Axiome von unwiderstehlicher und gemeingültiger Evidenz den ursprünglichen Inhalt unsers Bewusstseins ausmachen: so ist Eins damit die Ueberzeugung, dass diese Axiome uns über den Bereich unsers eigenen Wesens und Bewusstseins hinaustragen und ein allgemeiner Maassstab der Wahrheit sind; die blosse Thatsachenphilosophie ist dann für immer überschritten. Was in Deutschland durch Kant und seine Nachfolger mit Klarheit und Entschiedenheit darüber sich festgestellt hat, das scheint in England durch Reid und auch nach ihm noch in eine ungewisse Schwebe gestellt; dennoch ist nicht zu läugnen, dass in Reid's Resultaten, wie in seiner ganzen Untersuchungsweise Alles dazu vorbereitet ist, um jenen Schritt zu thun. Es bedürfte nur einer genauern Unterscheidung desjenigen, was Reid und seine Schule Axiome nennt, von demjenigen, was ihm letzte Grundthatsachen sind.

239.

Wir werfen noch einen Blick auf Stewart's Pflichtenlehre im Einzelnen. Was er von den Pflichten gegen Gott lehrt, ist das Gebräuchliche und kommt hier nicht in Betracht. Nur das führen wir an, dass durch den Glauben an die moralische Weltregierung Gottes, wie ihn die Religion in uns befestigt, diese auch erst unsere moralischen Vorsätze abrunden und dauerhaft machen könne. Bei den „Pflichten gegen unsers Gleichen" bemerkt er, dass es unmöglich sei, den Begriff der Tugend nur aus einem einzigen Moralprincipe herzuleiten; das des Wohlwollens sei unter den bisher aufgestellten ohne Zweifel noch das vernünftigste, aber auch dies führe in seiner Anwendung zu verderblichen Consequenzen.

Der Haupteinwurf, welchen er gegen dasselbe macht, ist in der That scharfsinnig und treffend. Wenn das Wohlwollen,

die Absicht, das Wohl des Ganzen zu befördern, der einzige Zweck aller moralischen Handlungen ist: so wäre damit der antimoralische und antisociale Grundsatz aufgestellt, dass der Zweck das Mittel heilige. Wir dürften ungerecht handeln, wenn unsere Absicht dabei nur eine wohlwollende wäre; ja dies könnte sogar in einem gegebenen Falle unsere Pflicht werden. Desswegen muss man das Princip des Wohlwollens durch das der Gerechtigkeit und der Wahrhaftigeit ergänzen und einschränken. Das Wohlwollen soll man stets als allgemeine Gemüthsdisposition in sich nähren. Die Pflichten der Gerechtigkeit treten sodann dazu: sie bestehen darin, theils die Parteilichkeit der Leidenschaften zu unterdrücken — Gewissenhaftigkeit (la bonne foi) — theils die Parteilichkeit der Selbstliebe zu beherrschen — Billigkeit. — Die Pflichten der Wahrhaftigkeit sind von nicht minderer Bedeutung in der „Constitution unserer Natur". Ohne sie wäre der Zweck der Sprache aufgehoben und der Nutzen der Kenntnisse nur auf die einzelne Person eingeschränkt. Dennoch ist ihr Ursprung noch tiefer zu schöpfen. Es ist nicht zu zweifeln, dass der Trieb zur Wahrhaftigkeit ein natürlicher, „instinctiver" sei; denn wenn wir ihn verleugnen, so geschieht es nur wegen besonderer, eigennütziger Ursachen und in einem unnatürlichen Zustande unseres Geistes. Ihm entspricht der gleichfalls natürliche Hang des Vertrauens, den wir gegen Andere haben und der zugleich zur Bestätigung dient, dass auch jener keineswegs zufälligen Ursprungs sei. Merkwürdig und gründlich ist nun die Wendung, die Stewart von hieraus nimmt: indem er die Ursprünglichkeit der Wahrhaftigkeit und des Vertrauens in unserer Natur bewiesen hat, folgt ihm von selbst daraus, dass sie Pflichten für uns seien. Die verborgene Prämisse ist ihm daher, dass die Pflicht nur den Ausdruck der ursprünglichen und wahrhaften Natur unsers Willens enthalte.

Die Pflichten gegen uns selbst endlich werden einzig durch den Begriff unserer wahren Vollkommenheit bestimmt: sie sind auf Verwirklichung des höchsten Gutes in uns gerichtet. Stewart unterwirft diesen Begriff einer genauen Analyse und

untersucht die einzelnen Seelenthätigkeiten, welche die Quelle unsers Vergnügens sein können. Nur das dauerndste Vergnügen gewährt Glückseligkeit; dies besteht aber in der dauernden Ausübung tugendhafter und pflichtmässiger Handlungen. Dennoch bemerkt Stewart ausdrücklich, dass im einzelnen Falle Tugend und Glück aus einanderfallen könne, dass auch das Streben nach der einen, wie nach dem andern seinem Principe nach verschieden sei. Wer bloss Glückseligkeit zu seinem Ziele mache, verfolge oft genug täuschende Schattenbilder: wem dagegen Tugend das höchste Ziel sei, der gewinne Festigkeit und Consequenz des Handelns, und finde zugleich, ohne es zu suchen, das Glück, welches den Andern entgeht, die es mit den höchsten Anstrengungen ihres Geistes verfolgt haben.*)

Dies das ausgebildetste System der Ethik, welches die schottische Schule hervorgebracht hat: wir brauchen nicht zu zeigen, wie es sich zu den vorhergehenden verhält; denn es kann gar wohl als der Abschluss aller bisher betrachteten ethischen Untersuchungen dieser Philosophie betrachtet werden. Indem es die Einseitigkeiten derselben vermeidet, stellt es zugleich das moralische Bewusstsein in seinem eigentlichen Charakter wieder her: dieser ist nicht Resultat eines blossen Instinctes oder Sinnes, sondern nur im Vernunftbegriffe der Pflicht kann es sich ganz verwirklichen.

240.

Thomas Brown**), Zeitgenosse und Schüler des Vorigen, dann neben ihm Professor der Moralphilosophie an der Universität zu Edinburgh,***) suchte sich wieder von Reid's Principien zu entfernen, zu einer Zeit, wo dessen Philosophie in

---

*) D. Stewart a. a. O. §. 338—342. §. 343—386. §. 388—444.

**) Geb. 1778, gest. 1820. — Ausser einigen kleinern von ihm selber herausgegebenen Schriften erschien sein Hauptwerk nach seinem Tode: „Lectures on the philosophy of the human mind by Th. Brown“, Edinburgh 1824. Vol. IV. Diese Vorlesungen, im umständlichen und etwas rhetorischen Cathedervortrage, enthalten auch seine Grundsätze der Moral am Ende des dritten und im vierten Bande.

***) Vgl. Morell Vol. II. S. 21 ff.

Frankreich Einfluss zu gewinnen anfing. Dennoch können wir diese Abweichungen weder als wesentlich, noch als belangreich für die Wissenschaft bezeichnen. Es ist die gleiche Methode analytischer Zerlegung der unmittelbaren Thatsachen des Bewusstseins, um sie auf gewisse einfache zurückzuführen. Philosophiren, sagt er, ist nichts Anderes, als mit Umsicht die gegebenen Begriffe vereinfachen, und Reid wirft er nur das vor, dass er jene einfachen Thatsachen im Uebermaasse bis zum Lächerlichen vermehrt habe, d. h. er habe die Analyse nicht weit genug fortgesetzt.*)

Ganz in Reid's Geiste behauptet er, dass gewissen einfachen und ursprünglichen Anschauungen unmittelbare Gewissheit zukomme, die keinen Beweis zulasse, aber auch keines Beweises bedürfe. Diese unmittelbare Gewissheit nennt er mit einem allerdings ihm eigenthümlichen Ausdrucke Gefühl (feeling), und behauptet z. B., dass die ursprünglichen Evidenzen der Geometrie auf solchem Gefühl beruhen;**) aber wir können darin noch keinen Unterschied im Princip entdecken. — Ebenso legten die englischen Philosophen, besonders seit Hartley, bei Bildung unserer abstracten Begriffe grossen Werth auf die „Association der Vorstellungen", mit deren Gesetzen sie sich ausführlich beschäftigten. Brown verwirft den Ausdruck Association und vertauscht ihn mit dem Worte: Suggestion, Erweckung einer Vorstellung durch die andere, worin in der Sache nichts geändert zu sein scheint.***) Dass diese „Gesetze" der Association von seinen Vorgängern für ursprüngliche und nicht weiter erklärbare Principien gehalten wurden, ist freilich wahr, und so kommt ihm das Verdienst zu, dass er sie wenigstens zu vereinfachen suchte; aber auf bloss analytische, eigentlich nichts erklärende Weise. Statt der vier Gesetze, welche Hume und Andere aufgezählt hatten: Aehnlichkeit, Contrast, Verursachung, Verbindung in Raum und Zeit, nimmt er nur eines

*) „Brown Lectures" Vol. I. S. 170.

**) „Lectures" Vol. I. S. 220 ff.

***) Er hat der Vertauschung dieses Ausdrucks eine ganze Vorlesung gewidmet: Vol. II. S. 312 ff. Vgl. II. S. 218.

an: das Gesetz der Angrenzung (contiguity). Ebenso hat er genauer, als es bisher geschehen, zwischen den einfachen und den abgeleiteten Vorstellungsverbindungen unterschieden (simple and relative suggestion): bei jenen ersten findet eben die unmittelbare Anwendung des Gesetzes der Contiguität statt; bei diesen ist es näher modificirt durch ein besonderes Verhältniss der Vorstellungen zu einander.*) Durch alle diese relativen Verdienste für die Psychologie wird jedoch für Brown's Lehre noch nicht die Stelle eines originalen und selbstständigen Systemes gewonnen.

Im Gebiete der Moral behauptet er ebenso in Uebereinstimmung mit Reid's Schule die Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit der moralischen Gefühle,**) ist aber geneigt, nach seiner Erklärungsweise durch „Suggestion", sie auf den Geselligkeitstrieb zurückzuführen, und auch die „Sympathie" leitet er aus diesem ab.***) Dennoch sieht er später in diesen Principien nur eine Modification des „Systemes der Selbstliebe" (selfish system), indem sich am Ende ergebe, wie die wahre Selbstliebe mit der Sympathie für die Andern völlig übereinstimme,†) — eine schwere Verwechselung, indem gerade nach seiner Theorie nicht das Resultat der schon gebildeten, über ihr eigentliches Wesen aufgeklärten Selbstliebe, sondern ihre Gegebenheit und ihr unmittelbarer Charakter hier zu berücksichtigen war.

Die eigentliche Moral behandelt er, wie Stewart, fast ausschliessend als Pflichtenlehre, in welche er sogar einen Theil der Rechtslehre mit einschliesst. Eben desshalb ist er aber fern geblieben von der reinlichen und genauen Anordnung, welche Stewart ihr gegeben hat. Er beginnt von den negativen Pflichten, d. h. solchen, die uns eine Enthaltung auflegen, und rechnet dazu die „Wahrhaftigkeit".††) Auf die positiven

*) Vol. II. S. 270.

**) „Brown Lectures" Vol. III. S. 576 ff.

***) A. a. O. S. 257.

†) Vol. IV. S. 77 ff.

††) Vol. IV. S. 207.

Pflichten, die des Wohlwollens, der Verwandtenliebe, der Freundschaft, der Dankbarkeit, lässt er die Pflichten folgen, welche durch Verträge erwachsen.*) Auf diese folgt, um die Pflichten gegen die Gottheit einzuführen, ein wenig originaler Abriss über die natürliche Theologie und über die Unsterblichkeit der Seele.**) Endlich werden die Pflichten gegen uns selbst angeschlossen, welche in der Ausbildung der moralischen Vollkommenheit, dann aber auch in der Pflege unserer Glückseligkeit (happiness) bestehen: die letztere wird in die sinnliche, intellectuelle, moralische und religiöse Glückseligkeit eingetheilt.***) Wir brauchen nicht auszuführen, wie sehr dies Alles hinter den klaren und genauen Bestimmungen zurückbleibt, welche wir in Stewart's Ethik gefunden haben.

241.

Mit Th. Brown schliesst, auch nach dem Urtheile von gründlichen Kennern dieses Zweiges der Litteratur, wie Makintosh,†) in der schottischen Philosophie die Reihe ihrer originalen Denker. Einige Namen werden indess noch in England mit Auszeichnung genannt, von denen wir übrigens nur abgeleitete Kunde haben. Morell in dem Abschnitt: „die schottische Schule im neunzehnten Jahrhundert",††) zählt neben Brown noch John Young, Mylne, Ballantyne und Abercrombie auf, welche er nach Werth und Bedeutung verschieden abstuft, das aber gemeinsam an ihnen findet, dass sie unter dem Einflusse und der Nachwirkung der Reidschen Philosophie stehen. Da wir die Angaben von Morell für zuverlässig halten dürfen, so sei es gestattet, das Wesentliche davon hier auszuheben.

John Young, Professor der Moralphilosophie von Belfast, Zeitgenosse von Brown, arbeitete zugleich an derselben Aufgabe

*) Vol. IV. Lectures LXXXVI — XCI.

**) Lect. XCII — XCVII.

***) Lect. XCVIII — C.

†) „Makintosh histoire de la philosophie morale" S. 435.

††) „Morell view" etc. Vol. II. S. 3. S. 46 ff.

mit ihm, eine Theorie des menschlichen Bewusstseins aufzustellen, welche, einfacher als die Reid'sche, die geistigen Phänomene auf möglichst wenige Grundbegriffe zurückführte: so leitete er alle intellectuellen Thatsachen aus den drei Quellen der Empfindung, des Gedächtnisses und des Denkens her, mit offenbarer Neigung zu einer mehr sensualistischen Erklärungsweise. (Seine Vorlesungen wurden nach seinem Tode durch William Cairns, Professor der Logik zu Belfast, mit einer kurzen Biographie desselben herausgegeben).

Eine ähnliche Richtung findet Morell in Mylne und Ballantyne, bei jenem verbunden mit der Vertheidigung des Nützlichkeitsprincipes in der Moral. Beide Männer bezeichnen die letzte Höhe der gegenwärtig in Schottland herrschenden Philosophie, während Abercrombie nach Morell's Urtheile nur einen untergeordneten Werth behauptet.

242.

Von grösserer Bedeutung ist für unsern gegenwärtigen Zweck, eine Charakteristik von James Makintosh zu geben,*) welcher sich, der litterarischen Vollständigkeit wegen, noch eine kurze Erwähnung von William Hamilton anreihen möge. Der Erstere hat in seinem Hauptwerke: „Dissertation on the ethical philosophy“**) sich als einen geistvollen Kritiker und zugleich mit sich übereinstimmenden Denker bewährt: in Bezug auf die Erkenntnissprincipien bekämpft er den Sensualismus, in der Moral das System der Selbstliebe, und überall weiss er mit Scharfsinn und mit der beredten Wärme der Ueberzeugung die Lücken der entgegenstehenden Systeme aufzudecken. Aber bei der überwiegend kritischen und referirenden Haltung seiner Schrift ist es keine systematische, auf die Principien zu-

*) Geboren 1765, gest. 1832.

**) „Dissertation on the ethical philosophy by J. Makintosh“, als Theil der Encyclopaedia Britanica, in's Französische übersetzt von Poret unter dem Titel: „histoire de la philosophie morale“, Paris 1834. Seine metaphysischen Abhandlungen hat Makintosh in Form von Beurtheilungen und Uebersichten im Edinburgh Review niedergelegt.

rückführende oder von ihnen ausgehende Widerlegung der Systeme, sondern eine Bekämpfung einzelner Begriffe und Resultate derselben. Dennoch zeigt sich dabei auf höchst merkwürdige Weise, wie in dieser ganzen Gattung beobachtenden und analysirenden Philosophirens auch eine solche vereinzelnde Polemik ganz ausreichend ist, um eine auf gleiches Verfahren gebaute Theorie zu widerlegen. Die Beobachtung des Gegebenen ist das gemeinsame Gebiet und der gemeinschaftliche Ausgangspunkt. Wer darin auch nur im Einzelnen einen neuen Gesichtspunkt entdeckt oder genauer reflectirt, kann sogleich eingreifen in den wissenschaftlichen Process, ohne dass er einer systematischen Darstellung des Ganzen bedürfte. So zeigt es sich bei Makintosh, so bei Vielen seiner Vorgänger und Nachfolger: mit sehr viel Ueberliefertem, mit geringem Eigenen können sie auf Selbstständigkeit Anspruch machen; denn sie haben für diesen Umkreis der Betrachtung schon durch einen kleinen Beitrag Etwas geleistet.

Für uns ist es besonders interessant zu sehen, wie Makintosh das Verhältniss der schottischen Moralphilosophie zu Kant und seinen Ergebnissen bezeichnet.*) Mit Beistimmung wird erwähnt, dass Kant die praktische Vernunft als selbstständiges Vermögen des Geistes aufgestellt und das Gebiet des Moralischen in seiner Unabhängigkeit von allem bloss sinnlichen Wohlgefallen und selbstischen Motiven nachgewiesen habe: seine Widerlegung des Princips der Selbstliebe wird mit besonderer Auszeichnung anerkannt, ebenso dass er den moralischen Gesetzen den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit vindicirt habe. Ganz dasselbe Ziel hatten jedoch auch Cudworth, Clarke, Price und in gewisser Weise auch D. Stewart verfolgt. (Wie wir gezeigt haben, ist auch Reid dieser Auffassung nicht fremd.) Die Differenz findet Makintosh nur darin, dass von Kant die praktische Vernunft so behandelt worden sei, wie wenn sie mehr Analogie mit der theoretischen Vernunft habe, als mit der unmittelbaren Empfindung oder den Gemüthsbewegungen, während, wie dies von

---

*) Makintosh a. a. O. S. 438 ff.

den schottischen Philosophen geschehen sei, die Untersuchung derselben an die Geistesvermögen der letztern Art angeschlossen werden müsse. Makintosh löst indess diese Differenz auf eine beide Theile befriedigende Weise, indem er sagt: nur der Unterschied walte ob, dass Kant den schon vollendeten und entwickelten Zustand des menschlichen Bewusstseins vor Augen habe, die schottische Schule dagegen mehr auf diejenigen Zustände eingehe, wo sich das sittliche Bewusstsein neben und aus dem sinnlichen Triebe entwickelt und wo eben die Frage erst rein hervortreten könne, ob es ein eigenthümliches Princip für dasselbe gebe oder ob nur das verlarvte oder das geläuterte Princip der Selbstliebe oder auch das der Sympathie es sei, welches in den Acten des moralischen Bewusstseins sich geltend mache? Die Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit des moralischen Bewusstseins erwiesen zu haben, könne als Resultat der Gesammtbemühungen der schottischen Schule angesehen werden: dadurch sei sie jedoch mit Kant in Uebereinstimmung, von welchem sie nur im Gange des Beweisverfahrens abweiche.

Die Bemerkung über diese Differenz ist in der That treffend; wiewohl dabei nicht bis auf ihren tiefsten Grund zurückgegangen wird. Kant beabsichtigte die Aufsuchung und Feststellung („Kritik“) aller apriorischen Principien des Bewusstseins, keine vollständige genetische Theorie desselben. So ist erklärt, warum er das Apriorische, welches er im Gebiete des Willens fand, um gleichsam vorläufig das Resultat unter einen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt zu bringen, im Begriffe einer „praktischen Vernunft“, der „theoretischen“ gegenüber, zusammenfasste. Wesentlicher war der Fehler, dass er diese „Vernunft“, dies Product seiner Abstraction, ganz wie die theoretische, nach dem Schema theoretischer Kategorien classificiren wollte, statt die allgemeine Natur des Willens und die eigenthümliche des moralischen für sich und nach den eigenen Bedingungen zu untersuchen. Dies nun, was im Vorhergehenden genugsam zur Sprache gekommen ist, hat nicht hindern können, das Hauptresultat Kant's in seiner Wahrheit bestehen zu lassen, wenn es auch noch nicht die Aufgabe einer genetischen Entwicklung des

moralischen Bewusstseins löst. Dennoch muss man die Billigkeit des englischen Kritikers höchlich anerkennen, da ihm der innerste Geist der Kantischen Untersuchungen nicht geläufig war, dass er demjenigen in Kant's Systeme die lässlichste Deutung gab, was ihm als eigentlicher Fehler desselben, den Vorzügen des eigenen Systemes gegenüber, erscheinen konnte. —

William Hamilton, Professor der Logik und Metaphysik auf der Universität zu Edinburgh, ein noch jetzt lebender sehr geschätzter philosophischer Lehrer und Schriftsteller, gegenwärtiger Repräsentant der schottischen Schule, hat für eigentliche Moralphilosophie noch nichts geleistet. Seine Abhandlungen über „Cousins Eklekticismus" und über die „Philosophie der Perception" in der Edinburgh Review zeigen ihn dagegen als einen geistvollen und selbstständigen Anhänger der Reid'schen Lehre, welcher besonders von ihr aus gegen Cousin sehr treffende Vorbehalte macht. Ungleich wichtiger jedoch für die Kenntniss der Reid'schen Methode und überhaupt zur Charakteristik der gegenwärtigen Bestrebungen der schottischen Schule sind die Abhandlungen, welche Hamilton als Herausgeber der Schriften Reid's im Anhange zu denselben gegeben.*) Er hat unter der bescheidenen Aufschrift von Zusatzartikeln und Excursen einen vollständigen Abriss des theoretischen Theiles der Philosophie des „Gemeinsinnes" geliefert, deren näherer Inhalt, nach dem im Allgemeinen über diese Schule Gesagten, nicht weiter hierher gehört. Doch müssen wir, im Interesse gerechter Beurtheilung der ganzen englischen Philosophie, die deutschen Kritiker auf diese Abhandlungen aufmerksam machen. Sie zeigen dieselbe in einem eigenthümlichen Werthe und mit einer Entwicklungskraft begabt, welche beide man in Deutschland ihr zuzutrauen bisher nicht geneigt war.

*) „Dissertations, historical, critical and supplementary by the Editor (Hamilton), appendix after the works of Th. Reid". Edinburgh. 1846. S. 742 ff.

IV.

Jeremias Bentham.

243.

Erst hier fügen wir J. Bentham an,*) zum Schlusse des Abschnittes über die englisch-schottische Moralphilosophie. Aber weit mehr noch verdient ein so bedeutender Geist eine selbstständige und achtsame Betrachtung. So augenfällig nämlich Benthams Princip ihn in die sensualistische Schule einzureihen scheint, wonach wir ihm eine ganz andere und ziemlich untergeordnete Stellung anzuweisen hätten: so zeigt doch eine tiefere Erwägung, dass, um ihn richtig und nach Verdienst zu würdi-

---

*) Geb. 1748, gest. 1834. — „The Works of Jeremy Bentham, now first collected; under the superintendence of his executor, John Bowring": Vol. I—XXII. Edinburgh 1838—1843. Im letzten Theile befindet sich eine „Einleitung in das Studium von Bentham's Werken", vom Mitherausgeber J. Hill Burton abgefasst, auf welche wir aufmerksam machen. Sie enthält, neben einer etwas überschätzenden Charakteristik des Autors als solchen die Uebersicht über die reichhaltigen Gegenstände der Gesetzgebung, Rechtspflege und Staatsverwaltung, über welche Bentham während eines langen Lebens gedacht und geschrieben, für welche er die — zum Theil umfassendsten — Reformen, in der Regel mit tief praktischem Blicke, in Vorschlag gebracht hat. Bei der Uebersicht dieser Leistungen kann man sich der Ehrfurcht und Bewunderung nicht erwehren, und zugleich den Wunsch nicht unterdrücken, dass man in der gegenwärtigen Epoche der Reform gar manche allgemeine Grundsätze, wie besondere Vorschläge solcher Reformen sich aneignen möge, wenigstens sorgfältig prüfen wolle. Wir werden nicht ermangeln, so weit der Hauptzweck unserer Schrift es gestattet, auf Einzelnes in dieser Beziehung hinzuweisen.

gen, er gar nicht nach irgend einem philosophischen Principe abgeschätzt werden kann. Will man ihn als Psychologen oder Moralphilosophen betrachten, so kann es nicht fehlen, dass das Urtheil über seine Bedeutung gering ausfallen werde. In der Regel ist dies der Maassstab seiner Gegner in England und in Frankreich gewesen, die auf diese Weise nicht schweres Spiel mit ihm hatten. Zu dieser Herabdrückung seines Verdienstes trugen überschätzende Lobpreisungen seiner Schüler das Ihrige bei: wenn diese behaupteten, „dass Bentham ebenso die richtigen psychologischen Gesetze unserer Natur gefunden habe, wie Newton die höchsten physischen", so wird es Morell nicht schwer, zu zeigen, dass dies Urtheil ebenso historisch unrichtig, als metaphysisch unbegründet sei.*) Ebenso beurtheilt und widerlegt ihn Jouffroy mehr als Psychologen, wie als praktischen Gesetzgeber,**) und selbst Ahrens, so wenig ihm entgeht, dass es Bentham mit seinem höchsten Principe des „Nutzens" weit mehr um einen leitenden praktischen Gesichtspunkt, als um ein höchstes theoretisches Princip zu thun gewesen sei, scheint uns in seiner Kritik desselben zu sehr an den psychologischen Moment sich gehalten zu haben, indem er auf die Subjectivität und Wandelbarkeit aller Bestimmungen über „Lust und Schmerz". Nutzen u. dgl. aufmerksam macht, — als dass er auf die praktisch gediegene Ausführung eingegangen wäre, welche Bentham dennoch jenem schwankenden Fundamente überzuwölben gewusst hat.***)

Anders vielleicht gestaltet sich das Urtheil, wenn man ihn nimmt, gerade also wie er sich selbst gibt, als einen Mann praktischen Geistes und thatbegründenden Rathes; und je mehr man aus diesem Gesichtspunkte unbefangen sich ihm hingibt, desto belehrender wird sein Urtheil uns erscheinen und selbst was er Nutzen nennt, eine objective ethische Bedeutung

---

*) „Morell view of the speculative philosophy". Vol. I. S. 440. Vgl. Vol. II. S. 578—580.

**) „Jouffroy cours du droit naturel", T. I. S. 1 – 83.

***) „Ahrens das Naturrecht, in's Deutsche übersetzt von Dr. A. Wirk", 1846 S. 34. 35.

gewinnen. Sein Standpunkt war der eines Rechtskundigen und vielerfahrenen Staatsmannes, welcher, besonders der verwickelten Gesetzgebung Englands gegenüber, in der Gesetz und Recht, statt zu „nützen“ und Schutz zu gewähren, der Chikane eigensüchtiger Beamten oder Anwälte überlassen wurde, eine naturgemässe, einfache und auf das Wohl Aller berechnete Gesetzgebung einführen wollte, nach dem Sinnspruche, dessen Wahrheit er früh sich eingeprägt hatte: der Staat habe das möglichste Glück über die möglichste Anzahl von Menschen zu verbreiten („le plus grand bonheur du plus grand nombre“). *)

Diese Auffassung ergibt sich sogar als die einzig richtige, wenn wir erwägen, was uns Bowring, sein Biograph und der Herausgeber seiner Schriften, aus seinem eigenen Munde über die Art seiner philosophischen Studien berichtet. **) Die Untersuchungen über den allgemeinen Begriff der Tugend, die Behauptung, dass Schmerz kein Uebel, Glück (bonheur) etwas Unwesentliches sei, erschienen ihm ebenso überflüssig als lächerlich, weil dergleichen niemals den gegebenen Verhältnissen des Lebens angepasst werden könne. In der Wirklichkeit werde Alles nach dem entgegengesetzten Maassstabe beurtheilt: hier strebe Alles nach Wohlsein von möglichster Dauer, von möglichster Intensität: der Zweck aller gesellschaftlichen Einrichtungen könne daher kein anderer sein, als die „Maximisation des Wohlseins“, die „Minimisation des Uebels“. Dies Ziel verfolgt er mit der klaren Consequenz und durchgreifenden Entschiedenheit, welche überhaupt seinen scharfen Geist und energischen Charakter auszeichnen, durch alle Materien der Gesetzgebung, Rechtspflege und Staatseinrichtung hindurch. Man hat schon bemerkt, dass er radicalen Reformen gar nicht abgeneigt sei; aber es ist nur ein vom Herkommen geheiligtes Unrecht, welches er durch energische Mittel vertilgen will, um das allgemeine Wohl desto „conservativer“ zu sichern. Seine ganze

---

*) „Bentham Deontologie ou science de la morale, ouvrage posthume, traduit par B. Laroche“. Bruxelles 1834. Vol. I. S. 326.

**) Deontologie I. S. 328 f.

Lebensaufgabe war auf eine praktische Staatsmoral (politische Moral) gerichtet; dies ist auch die Absicht seiner „Deontology"; auf eine philosophische Ethik aber ist es ihm nie angekommen. Will man jedoch sein Princip zu philosophischem Ausdrucke erheben, so kann es dadurch nur gewinnen: es ist die Idee des Wohlwollens, welche er als die höhere, ergänzende gegen den abstracten Begriff des Rechtes, in den Staat einführen wollte; freilich mit der seltsamen Einseitigkeit, dass er die Idee des Rechtes völlig beseitigt. Dennoch ist jenes, wie sich schon ergeben hat, wie noch mehr in unserer Darstellung der Ethik erhellen wird, sogar ein epochemachender Gedanke zu nennen.

Aus gleichem Grunde zeigt sich Bentham auch als den entschiedensten Gegner aller abstracten Staatstheorieen, welche von angeborenen Rechten, von allgemeinen Begriffen der Freiheit und Gleichheit, von der Hypothese eines Staatsvertrages u. dergl. ausgehen und nach ihnen den Staat auf willkürliche Weise umgestalten wollen. Er nimmt keinen Anstand, dergleichen Begriffe als anarchische Sophismen, als täuschende Idole zu bezeichnen, gerade weil sie, völlig wie die von ihm verworfenen ethischen Ideale, nirgends den gegebenen Verhältnissen entsprechen.

244.

Nach diesen Gesichtspunkten und Einschränkungen erscheint nun seine Theorie so leicht als unverfänglich. Mag auch sein Princip des möglichst grössten Wohlseins, psychologisch beurtheilt, an dem vielfach gerügten Mangel leiden, dass Wohl und Uebel, Lust und Unlust durchaus subjective Bestimmungen sind, und nur auf die niederste Sphäre der menschlichen Natur Anwendung leiden: eine andere Gestalt gewinnt dies Princip, wenn man es als erste Staatsmaxime fasst und zugleich dabei gründlich untersucht, was die eigentlichen Quellen des allgemeinen Volkswohles seien.

Alle falschen Moralsysteme, sagt Bentham, lassen sich auf drei Grundformen zurückführen: Den Ascetismus, das Prin-

cip der Sympathie und Antipathie, und das der relgiösen Autorität. Das leztere kann man in seinen einzelnen Bestimmungen auf die drei übrigen zurückführen: es hat überhaupt keinen selbstständigen und eigenthümlichen Inhalt. Das der Sympathie und Antipathie ist eigentlich der Mangel aller festen und gemeingültigen Principien; der Ascetismus widerspricht der menschlichen Natur auf's Innerste und lässt sich auf Angelegenheiten des Staates und der Regierung nicht anwenden. So bleibt nur das Princip des Nutzens (utility) übrig; dies ist auf alle menschlichen Verhältnisse anwendbar, weil Jeder bewusst oder mit minder Bewusstsein von ihm sich leiten lässt. Es ist der mächtigste Hebel aller Handlungen in der Gesellschaft.*)

Der Gesetzgeber muss sich das Wohlsein des Ganzen zum Ziele setzen, der allgemeine Nutzen muss daher das entscheidende Princip für die Gesetzgebung sein. Um dasselbe auf eine durchaus übereinstimmende Weise durchführen zu können, sind drei Bedingungen nöthig: die erste ist, mit dem Worte „Nutzen" einen klaren und bestimmten Begriff zu verbinden; die zweite, dies Princip, mit Ausschliessung aller übrigen, als einziges, Alles entscheidendes durchzuführen; die dritte, durch eine Art von moralischer Arithmetik das in jedem Verhältniss erreichbare Nützliche genau zu bestimmen.

Nutzen ist ein abgeleiteter Begriff. Er bezeichnet die Eigenschaft einer Sache, uns vor irgend einem Uebel zu bewahren oder irgend ein Gut zu verschaffen. Unter Uebel ist Unlust, Schmerz oder Ursache von Schmerz, unter Gut Lust oder Ursache von Lust zu verstehen. „Lust und Unlust aber heisst,

---

*) „Bentham introduction to the principles of morals and legislation": Works Vol. I. S. 4—12. — Unserer nächstfolgenden Darstellung liegt der ausführliche systematische Auszug zu Grunde, den Dumont unter dem Titel: Traités de legislation (deutsch bearbeitet von E. Benecke. Berlin 1830. II. Bände) von den Hauptwerken Bentham's gegeben hat, welche seitdem vollständig in seinen „Works" abgedruckt worden. Eine Vergleichung mit diesen zeigt, wie gründlich und einsichtsvoll Dumont bei diesem Geschäfte verfahren ist.

was jeder als solche fühlt." Willkürliche oder metaphysische Erklärungen sind hier durchaus zu verbannen.

Tugend oder das moralisch Gute ist ein wahrhaftes Gut nur durch seine Eigenschaft, physische Güter hervorzubringen; Laster, das moralisch Schlechte, wird zum Uebel nur dadurch, weil es nothwendig von physischer Unlust begleitet ist. „Unter physischer Lust und Unlust aber begreife ich die geistige, ebenso wohl als die sinnliche. Ich habe den Menschen vor Augen in dem ganzen Umfange seiner Natur." Wenn sich daher in dem allgemein angenommenen Verzeichnisse der Tugenden eine Handlung fände, welche mehr Unlust als Lust zur Folge hätte: so müsste man ohne Bedenken diese vorgebliche Tugend für ein Laster erklären. Wenn sich umgekehrt im hergebrachten Verzeichnisse der Vergehungen eine an sich gleichgültige Handlung, ein unschuldiges Vergnügen fände, so darf man nicht anstehen, diese in die Reihe der erlaubten Handlungen zu setzen, und diejenigen der Unmoralität zu zeihen, welche solche Handlungen verfolgen.*)

Aus diesen Anführungen erhellt auf's Deutlichste, was Bentham unter Tugend und Laster versteht, und dass man ihn völlig verkennt, wenn man ihm den philosophischen Standpunkt aufdrängt. Nicht von der Beschaffenheit oder dem Werthe der innern Gesinnung ist ihm bei der Tugend die Rede, — wiewohl er, wie sich dies aus dem Charakter seiner abgeleiteten Lehren ergibt, keinesweges an sich ihren Werth verkannte: — sondern er sucht ein äusseres Kennzeichen der Handlungen auf, wonach sie für das Ganze des Gemeinwesens untrüglich zu beurtheilen sind, indem sie entweder das Wohl desselben vermehren oder es vermindern und beeinträchtigen. Das folgende (IIte) Capitel seiner Principles, worin er die Einwendungen gegen das Princip der Nützlichkeit beantwortet, bestätigt völlig unsere Auffassung. Er zeigt darin, dass der Mensch über die Frage, was sein wahres Wohl und sein wahres Uebel sei, beständigen Täuschungen ausgesetzt sei, indem er aus Unwissen-

*) „Principes de législation" P. I. chap. 1.

heit, Schwäche des Urtheils oder Leidenschaft Dingen und Handlungen einen höhern Werth beilege, als sie verdienen, andern einen geringern, als ihnen zukommt.

Desshalb hat man Jeden nur richtig und vollständig aufzuklären über das wahrhaft Nützliche, und er wird von selbst darnach streben. So ist es die wirksamste Aufforderung zur Tugend, wenn man die Ueberzeugung erweckt, wie in ihr die einzige Quelle des wahren Wohlseins gefunden werde. Die Wissenschaft, welche den einzelnen Menschen über dies wahrhaft Nützliche zu belehren hat, ist die Moral, oder richtiger die „Deontologie". Um ein ganzes Volk auf den rechten Weg des wahrhaft Nützlichen zu bringen, bedarf es der rechten Gesetze. Diese lehrt die Politik oder Gesetzgebungswissenschaft. Moral und Politik haben also dieselbe Grundlage, dasselbe Ziel, denselben Mittelpunkt; nur ihre Peripherie ist verschieden.*)

§. 245.

Es ist nicht ohne Belehrung zu sehen, durch welche Umwege Bentham in seiner „Deontologie" von diesen Prämissen aus zum wahren Wesen der Tugend und zu den Begriffen der Gerechtigkeit und des Wohlwollens zu gelangen versucht. Hier ergibt sich freilich, dass er durch den einmal gefassten Gesichtspunkt, das „eigene Interesse" und das Nützliche für das schlechthin einzige Motiv alles Handelns zu erklären, eine unübersteigliche Kluft zwischen seiner Theorie und der wahren Quelle der moralischen Begriffe befestigt hat. Doch ist es zugleich merkwürdig, weil es den unverwüstlichen Charakter des moralischen Bewusstseins von Neuem bewährt, wie ein so consequenter Kopf genöthigt ist, seine Theorie halb gewaltsam bis dahin zu erweitern, dass sie Platz behält für die eigentlichen Begriffe der Tugend und des Wohlwollens, wenn sie auch unter falschem Namen eingeschwärzt werden müssen.

Das eigene Interesse oder die persönliche Klugheit schreibt

*) „Principes de législation" P. I. chap. 2 u. 4. Vgl. „Bentham Deontologie ou science de la morale" Vol. I. S. 37 ff.

vor, bei allen Lustbestrebungen im „moralischen Budget“ genau den Gewinn und den Verlust zu berechnen, und nur dann der Lust sich zu überlassen, wenn jener sich grösser ergibt, als dieser. Desshalb ist der Egoismus durch sich selbst unhaltbar; denn die egoistischen Handlungen schlagen gegen ihren eigenen Urheber aus. So wird die persönliche Klugheit den Egoismus bemeistern und dem natürlichen Wohlwollen Raum lassen, so gewiss es auch übrigens ist, dass mein eigenes Wohl mich lebhafter interessirt, als das des Andern. „Es wäre eben so ungereimt, zu sagen, dass fremdes Wohl mich näher angehe, als eigenes, wie zu behaupten, dass ich den fremden Zahnschmerz lebhafter empfinde, als der, welcher ihn leidet.“ Die erste Tugend ist daher die persönliche Klugheit; aus ihr entspringen jedoch als die nächsten, die Mässigung und die Selbstbeherrschung.*)

Somit erstreckt sich die Klugheit zugleich auf den Andern und nimmt Rücksicht auf ihn und seinen Zustand (prudence extra-personelle): dabei macht sich aber sogleich die Sympathie geltend, deren allgemeine Wirksamkeit sich nicht läugnen lässt. Zunächst beziehen sich ihre Aeusserungen nur auf einzelne Personen oder Handlungen; und erst allmählig lernt man das Wohlwollen auf das ganze menschliche Geschlecht und auf sein allgemeines Wohl ausdehnen; dann aber ist die prudence extra-personelle vollständig verwirklicht. So stehen die Gesetze des Wohlwollens auf das Innigste mit denen der Klugheit in Verbindung. „Das persönliche Interesse kann bei seinen Berechnungen unmöglich das Glück des Andern unberücksichtigt lassen“: — ein schwankend gehaltener Satz, in welchem sich freilich nur das Schwanken der ganzen Ansicht abspiegelt! Statt nämlich das Wohlwollen rein und entschieden als eine für sich waltende Macht im menschlichen Wollen anzuerkennen, wie mittelbar doch wieder geschieht, wird es als eine besondere Gestalt der persönlichen Klugheit ausgegeben, indem sich diese überzeuge, des fremden Wohles zu bedürfen, um das eigene vollständig zu

*) „Deontologie“ Vol. I. Chap. XI. S. 179 - 189.

erreichen. Auch dieser Satz ist im weitesten Sinne wahr (es ist die von uns nachgewiesene Rückbeziehung der Idee der Vollkommenheit auf die des Wohlwollens); und er enthält das eigentliche Thema, welches Bentham unaufhörlich variirt; aber es ist nicht der ethische Grund des Wohlwollens und lässt eigentlich das Wohlwollen als solches nicht mehr übrig. Dies hat Bentham übersehen, wodurch er sich, wie allerdings schon zugegeben worden, als einen ungründlichen Psychologen verräth.

246.

Dieses Wohlwollen ist nun selber doppelter Art: es ist negativ, indem es sich enthält, dem Andern Böses zuzufügen — bienveillance effective-negative; — eigentlich ein schwacher Nachhall des Begriffes der Gerechtigkeit, von welchem mit Recht bemerkt worden ist, dass er in seiner Eigentlichkeit dem Benthamschen Systeme fremd geblieben sei. Die positive Seite des Wohlwollens geht darauf aus, das Wohlsein des Andern zu vermehren: — bienveillance effective-positive. Sie ist bei Weitem beschränkter in ihrer Wirksamkeit, als die erste, indem wir viel leichter des Uebelthuns gegen Andere uns zu enthalten, als ihr Wohlsein zu vermehren im Stande sind. Um desto mehr kommt es daher darauf an, dies beschränkte Vermögen durch Kunst und moralischen Calcül zu erweitern.

Das Wohlwollen und die Wohlthat sind gesteigert (maximisées), wenn es uns gelingt, mit dem wenigsten Aufwande für uns selbst die grösste „Quantität“ fremden Wohlseins zu bewirken. „Sein eigenes Wohlsein dabei aufzugeben, wäre nicht Tugend, sondern Thorheit: dasselbe macht einen eben so grossen Theil des allgemeinen Wohlseins aus, als das irgend eines Andern.“

Jeder sucht von Natur das Wohlsein haushälterisch zu behandeln (économiser). Wenn er daher das eigene Wohl dem fremden aufopfert, so kann es nur im Interesse einer solchen Oekonomie geschehen: er „berechnet“ in einem bestimmten Falle, dass die Freuden der Sympathie den eigenen Genuss über-

wiegen, und dies neigt seine Schale auf die Seite des Andern. Je mehr nun die Deontologie, was gerade ihre Aufgabe ist, die Menschen über die wahre Natur ihrer Freuden, ihre Dauer und Intensität aufklärt, desto stärker wird sie dieselben überzeugen, dass diejenigen Handlungen, wodurch wir das möglichst grösste Wohl Aller fördern, auch uns selber den dauerndsten und reinsten Genuss gewähren. Das allgemeine Wohlwollen, die „Maximisation" des Wohlseins Aller durch Alle, wird sicher den Sieg davon tragen. *)

Dies der Charakter von Bentham's Moral und ihr endliches Ziel. Wir brauchen nicht auf die Selbsttäuschung in dem Räsonnement, welches ihr zu Grunde liegt, aufmerksam zu machen, indem er das „Wohlwollen" nur betrachtet als die Wirkung der geläuterten und aufgeklärten Selbstliebe, statt seinen ursprünglichen und unabhängigen Charakter zu erkennen. Ein solches berechnendes Abwägen des Mehr und des Minder zwischen den Freuden der Sympathie oder dem eigenen Genusse gibt es überall nicht bei unsern Handlungen; zugleich würde eine solche Berechnung, weil sie unausführbar ist, niemals zu einem sichern Resultate gelangen. Bentham vergisst ganz die wahre Quelle aller sympathetischen Handlungen, das „uninteressirte" Wohlwollen, welches uns mit einer tiefen, heiligen Nothwendigkeit über die Schranken unserer Selbstheit im Fühlen und Handeln hinaustreibt. So sehr er nämlich die „Universalität der Sympathie" anerkennt, so verwandelt er sich doch diesen Begriff immer wieder in eine nur anders verlarvte Gestalt des persönlichen Interesses, d. h. er hebt ihn auf.

*) „Deontologie" Vol. I. Chap. XII. XIII. XIV. Vol. II. Chap. III. IV. V. Dann ist noch am Schlusse des ersten Bandes die Abhandlung des Herausgebers Bowring hierherzuziehen: „Coup d'oeil sur la maximisation du bonheur, son origine et ses développements" (S. 315—361), und am Schlusse des zweiten Bandes (S. 315. ff.) eine Art von Manifest von Bentham selbst, worin er die Absicht seiner Untersuchungen ausspricht; ein würdiges Denkmal seines Geistes und Charakters, welcher sich weit erhaben zeigt über die Grundsätze seiner „berechnenden" Moral.

247.

Frei und sicher dagegen bewegt sich Bentham im Gebiete der „Gesetzgebungswissenschaft“, und die Maassregeln, die er hier in Vorschlag bringt, können keinem principiellen Tadel unterliegen, weil es bei ihnen sich nicht darum handelt, die innere moralische Gesinnung scharf zu charakterisiren oder richtig zu leiten, sondern nur das äussere Wohlsein des Ganzen nach Möglichkeit zu steigern, und durch zweckmässige Anordnungen die Uebel und Verbrechen in demselben zu vermindern. Zu diesem Behufe empfiehlt er dem Gesetzgeber ein genaues Studium der menschlichen Empfindungen und der wirksamsten Motive menschlicher Handlungen, die zu Tugenden, wie zu Verbrechen Veranlassung geben. Desshalb schärft er ein, nach dem Vorbilde des von ihm besonders darum gelobten Montesquieu, dass jede Gesetzgebung den Sitten, Gebräuchen, Vorurtheilen, der Religion, dem Klima, dem Jahrhundert eines Volkes genau angepasst werden müsse. *) Ebenso widersetzt er sich durchaus dem Grundsatze, welchen die lex Talionis ausspricht, „dass gleiche Strafe auf das gleiche Verbrechen erfolgen müsse“, indem er zeigt, wie unter dem falschen, oberflächlichen Scheine der Gleichheit die grösste Ungleichheit der Bestrafung ausgeübt werde, so gewiss jedes Vergehen einen individuellen Charakter trage. Es lässt sich hier nicht näher zeigen, wie er bei dieser Individualisirung der Verbrechen und der Strafen noch eine Gesetzgebung bestehen lassen könne, ohne in ein unabsehbares Gebiet der Casuistik zu verfallen. Nur so viel erinnern wir, dass er sowohl in Beziehung auf das Strafmaass als die Strafarten sich bemüht hat, die Grundsätze einer genauen Stufenfolge aufzustellen, nach welchen das Verbrechen beurtheilt und die „adäquate“ Strafe bestimmt werde. Einer der scharfsinnigsten Strafrechtslehrer der neuern Zeit hat diese Grund-

*) Er hat darüber in einem eigenen, sehr reichhaltigen Aufsatze sich verbreitet: „Essay on the influence of time and place in matters of legislation“: Works Vol. I. S. 171 ff.

sätze ausdrücklich gebilligt und ihre Anwendung für die deutschen Strafrechtsbücher empfohlen.*)

Die ganze Rechtswissenschaft theilt Bentham in Civilrecht, Criminalrecht und Verfassungsrecht ab. Den beiden ersten in allen ihren einzelnen Theilen hat er besondere Sorgfalt gewidmet; das letztere hat er wenigsten nach seinem allgemeimeinen Umfange behandelt, und es auch hier nicht an den durchgreifendsten und glücklichsten Ideen fehlen lassen.**)

Alle Gesetzgebung besteht darin, die Rechte und die Verpflichtungen in ihrem Verhältnisse zu einander zu bestimmen. Die Rechte sind an und für sich selbst Vortheile für denjenigen, der sie geniesst; die Verpflichtungen dagegen Uebel, indem sie Entbehrungen gewisser Freiheiten auferlegen. „Dem Principe der Nützlichkeit gemäss darf der Gesetzgeber daher nie eine Last auflegen, als um dadurch eine Wohlthat von grösserem Werthe zu ertheilen.“ (Da den Verpflichtungen Rechte entsprechen, so würde diese Maxime sich zuletzt auch auf die letztern erstrecken, und die Ertheilung von Rechten gleichfalls nur in dem Falle stattfinden dürfen, wenn die dadurch ertheilte Wohlthat grösser wäre, als das zugleich auferlegte Uebel: — eine unrichtige, hier aber unvermeidliche Folgerung, welche von Neuem zeigt, wie unmöglich es ist, den Begriff des Rechts auf das Princip des Nutzens zurückzuführen.)

Indem aber das Gesetz Verpflichtungen gründet, schränkt es die Freiheit in dieser Beziehung ein und verwandelt Handlungen in Vergehungen, die es vorher nicht gewesen sein würden. Es ergibt sich also, dass keine solche Einschränkung gemacht, kein Recht ertheilt und kein beschränkendes Gesetz ge-

---

*) F. C. Th. Hepp in seiner Schrift: „J. Bentham's Grundsätze der Criminalpolitik.“ Tübingen 1839. S. 76. ff. Derselbe „über Bentham's Grundsätze der Criminalpolitik“ in der „Kritischen Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes, herausgegeben von Mittermaier und Zachariä.“ Bd. XI. S. 399 - 429 gibt einen Auszug aus jener Schrift.

**) „Bentham Constitutional Code,“ Book I. and II. Works Vol. XVII und XVIII. Das Werk verdient eine deutsche Bearbeitung.

geben werden darf, ohne einen hinreichenden und den Verhältnissen angemessenen Grund. Denn gegen jedes beschränkende Gesetz gibt es immer schon einen gemeinschaftlichen Grund: den, dass es überhaupt die Freiheit verletze. Freiheit nämlich ist nicht, wie die Enthusiasten es behaupten, bloss das Vermögen, Alles thun zu können, was Niemandem schade, sondern weit mehr noch das Vermögen, auch Uebles zu thun, wenn es uns Vortheil bringt. Sagen wir nicht, dass man Thoren und schlechten Menschen ihre Freiheit nehmen müsse, weil sie dieselben missbrauchen?

248.

Was sagt uns dagegen die nicht sophistisirende Vernunft? — Der einzige Zweck aller Regierung soll das grösste Wohlsein der grösstmöglichen Zahl von Staatsangehörigen sein (the greatest happiness of the greatest possible number of the community). Die Sorge für das Wohlsein muss jedoch fast ganz dem Einzelnen überlassen werden; die erste Pflicht der Regierung ist dagegen, ihn vor Unlust zu schützen. Sie erfüllt diesen Zweck, indem sie Rechte stiftet, welche sie den Einzelnen ertheilt: Rechte der persönlichen Sicherheit, Eigenthumsrechte u. dergl. Diesen Rechten entsprechen nun Vergehungen von allen Arten. Denn die Gesetze können nicht Rechte stiften ohne Verpflichtungen; diese nicht ohne Vergehungen (Verbrechen) zu schaffen. In einer Anmerkung setzt Bentham hinzu: Ein Verbrechen schaffen heisse ihm eine Handlung in ein Verbrechen verwandeln, welche es vorher nicht gewesen sei (to convert an act into an offence). Es gibt für ihn also nicht Verbrechen an sich, so wenig als Rechte an sich oder Pflichten.*)

Dies ist der zweite hervorstechende Punkt seiner Theorie. Wie er, wenigstens nach dem Wortlaute, ein specifisch Moralisches läugnet (§. 246): so läugnet er auch ein ewiges und unveränderliches Rechtsbewustssein im Menschen; er ist durchaus

*) „Bentham principle of the civil code" P. I. „Objects of the civil law": Works Vol. II. S. 301. f.

Empiriker. Dem entspricht, wie er an einer andern Stelle sich die erste Entstehung der Rechte, Verpflichtungen, Verbrechen und Dienste (services) denkt.*). Man kann sich leicht einen Zeitpunkt vorstellen, ehe es Gesetze und Verpflichtungen gab. Was gab es damals? Personen und Sachen; auch Handlungen, aber ohne Folge, mit der Existenz eines Augenblicks! Unter diesen Handlungen waren einige, die grosse Uebel in ihrem Gefolge hatten, und diese Erfahrung erzeugte die ersten moralischen und gesetzgeberischen Ideen. Die Mächtigern wollten jene Uebel verhüten und erklärten desshalb die Handlungen, aus denen sie entspringen, für Verbrechen.

Die Dienste (services) sind das Gegentheil der Vergehungen: sie drücken die Beobachtung der Verpflichtungen aus, welche uns durch das Recht eines Andern auferlegt werden, wie das Vergehen die Nichtbeobachtung derselben. Aber der Begriff der Dienste geht dem der Verpflichtungen voraus. Man kann nämlich Dienste leisten, ohne dazu verpflichtet zu sein; sie waren das erste Menschheitverbindende, noch ehe es Gesetze gab, und ein natürlicher Instinct treibt die Eltern, ihren Kindern Dienste zu widmen, noch ehe die Gesetze eine Pflicht daraus machten. Wenn man aber diesen Instinct für sich allein seiner Wirksamkeit überlassen wollte, so wäre er zu schwach: er bedarf des Anhaltes, der Unterstützung durch die Gesetze. Dennoch haben wir diesen Begriff in die Gesetzgebung aufgenommen, weil er eine natürlichere Verwandtschaft mit dem Principe des Nützlichen hat, als die übrigen Begriffe; er erinnert uns weit unmittelbarer daran, „dass jedes Gesetz den Charakter einer Wohlthat haben müsse.“ **)

249.

Diese hinreichend charakterisirte Grundansicht, mit Zurückdrängung der Idee der Gerechigkeit nur den Begriff des Zweck-

*) A. a. O. III. S. 180—181.

**) Vgl. „Bentham, Works“ Vol. II. S. 338. 6. f.

mässigen, Wohlthätigen in der Gesetzgebung walten zu lassen, tritt bei Bentham in den einzelnen Lehren über diesen Gegenstand sehr bestimmt hervor. Gleich der erste Schritt, wie er das Verhältniss von Civil- und Criminalrecht zu einander bestimmt, führt ihn auf dieser Bahn weiter. Es besteht kein Gegensatz zwischen beiden, wie man gewöhnlich annimmt, sondern eine genaue Verbindung. Das Civilrecht bestimmt die Rechte, Verpflichtungen, Dienste; das Criminalrecht die ihnen entsprechenden Verbote und Strafen. Das Vergehen ist überhaupt nur als eine Handlung anzusehen, „aus welcher Uebles entsteht." Aber auch die Bestrafung ist stets ein Uebel. Desswegen sind zwei Gegensätze zu betrachten: das Uebel des Vergehens und das Uebel des Gesetzes, das es bestraft, vergleichbar dem Uebel einer Krankheit und dem der dadurch nöthig gewordenen Heilung. Der Gesetzgeber ist daher einem Arzte ähnlich, der die Heilung genau der Krankheit anzupassen hat: das Uebel der Strafe darf niemals grösser sein, als das dadurch aufgehobene Uebel des Vergehens.

Wir können uns hier nicht in die sehr genau abgestufte Classification der Vergehen einlassen: dagegen müssen wir von Bentham's Theorie der Strafen das Allgemeinste erwähnen, in welcher sich der Geist seines ganzen Systems am Deutlichsten abspiegelt.

Betrachtet man, wie man soll, die Verbrechen als Krankheiten der bürgerlichen Gesellschaft, so muss man die Mittel zu ihrer Verhütung und zur Entschädigung als Heilmittel auffassen und darnach beurtheilen. Sie lassen sich auf vier Hauptclassen zurückbringen:

1) Präventivmittel, um drohenden Verbrechen zu begegnen. Er theilt sie in directe, wie obrigkeitliche Warnungen u. dergl., und indirecte, wie Volkserziehung, Sorge für sittliche und intellectuelle Ausbildung der Bürger, gute Polizeianstalten u. s. w.

2) Suppressivmittel, um ein angefangenes, noch nicht vollendetes Verbrechen zu hemmen. Hierzu wird eine gewisse Dauer des Verbrechens vorausgesetzt, und diejenigen Verbrechen,

welche diesen Charakter haben, nennt Bentham chronische (chronic offences): chronisch in ihrer unmittelbaren Fortdauer oder in den aus ihnen entspringenden Folgen. Die Suppressivmittel müssen daher entweder auf die eine oder auf die andere Wirkung dieser Vergehen gerichtet sein. Die Ausführung dieses Begriffes in beiderlei Hinsicht ist sehr genau und scharfsinnig.

3) Satisfactionsmittel, als Ersatz oder als Schadloshaltung des Verletzten. Billigerweise sollte der Beschädigte, ist kein anderes Mittel des Ersatzes vorhanden, aus der Staatskasse entschädigt werden. Denn das allgemeine Interesse fordert ebenso sehr die Schadloshaltung des unverschuldet Verletzten, als die Bestrafung des Thäters. (Ein gewiss sehr zu berücksichtigender und in unsere Gesetzgebungen aufzunehmender Grundsatz!)

4) Strafmittel. Den Begriff der eigentlichen Strafe hat Bentham der erschöpfendsten Analyse unterworfen; und hier kommt der innere Mangel seiner Nützlichkeitstheorie am Entscheidendsten zu Tage. Sie kann theils in weiterem, theils in engerem Sinne gefasst werden: ein und dasselbe Uebel wird nämlich nach den Beweggründen dessen, der es zufügt, theils Strafe, theils aber auch ein Act der Rache, der Feindschaft, der Selbstvertheidigung, des Irrthums sein können: — Letzteres sind namentlich die ungerechten richterlichen Straferkenntnisse; ihnen fehlt eben der eigentliche Begriff der Strafe.

Im engern oder eigentlichen Sinne ist unter Strafe ein solches Uebel zu verstehen, welches einem überführten Uebertreter des Strafgesetzes zu dem Zwecke zugefügt wird, um durch die Bestrafung desselben ähnlichen Vergehen zuvorzukommen. Hier sind zwei Momente enthalten, das Recht des Staates zu strafen, und der Zweck der Strafe.

Um das Strafrecht des Staates zu begründen, bedarf es keiner besondern Beweise: er ist es ja, der durch seine Gesetze zuerst die Rechte, sodann die Vergehen bestimmt hat (§. 218). Am Wenigsten darf man zu der schädlichen Fiction einer Einwilligung Aller zur Bestrafung gewisser Handlungen

seine Zuflucht nehmen. Der Verbrecher ist ein Feind des öffentlichen Wohles und als solcher „zu entwaffnen".

Was die Absicht der Strafen anbetrifft, so ist ihr allgemeiner Zweck der Schutz des Gesammtwohls durch Verhütung (Generalprävention) der Vergehen; und nur um desswillen ist Bestrafung zu dulden, welche an sich ein Uebel und ein reiner Schaden des Staates ist. Vergehen sind ein primäres und secundäres Uebel, Strafen dagegen nur ein primäres Uebel und secundäres Gut. Der besondere Zweck der Strafe ist die Verhütung des Verbrechens und seiner Folgen in Bezug auf den Verbrecher selbst (die Specialprävention). Dies geschieht auf dreifache Weise: indem dem Verbrecher entweder das physische Vermögen, oder der Wille oder der Muth zu neuen Verbrechen genommen wird. Bei Delicten, die grosssen „Lärm" verursachen,*) weil sie von sehr gefährlichen Intentionen des Verbrechers zeugen, soll die Strafe ihm das physische Vermögen zu neuen Uebertretungen entziehen, während bei weniger gefährlichen Delicten die Strafe von der Beschaffenheit sein muss, dass sie den Thäter bessert oder einschüchtert.

Ebenso sind die Strafen nach ihrem wirklichen und ihrem augenfälligen Werthe zu unterscheiden. Die reellen Strafen sind als Verlust, die bloss augenfälligen als reiner Gewinn anzusehen. Befolgt der Gesetzgeber diesen Grundsatz, so kann er die wirklichen Strafen bedeutend mildern. Wenn das in effigie Hängen dieselbe Wirkung thäte, wie das Hängen in natura, so wäre das Letztere Thorheit und Grausamkeit.**) Von einer durch die Strafe wieder herzustellenden Gerechtigkeit ist bei Bentham überhaupt nicht die Rede. —

Scharfsinnig und für den Criminalgesetzgeber höchst beleh-

---

*) Der Lärm (alarm) und der Grad desselben, den ein Vergehen erregt, ist überhaupt bei Bentham ein wesentlich Mitbestimmendes an einem Vergehen und an der Bestrafung desselben. Vgl. Works I. S. 60—70. 76—80. II. S. 371.

**) „Bentham Principles of Penal Law", Part. I. „Political remedies for the evil of offences." Part. II. „Rationale of Punishment." Book I. „General Principles." Works Vol. II. S. 367—411.

rend ist indess die Art, wie Bentham nach diesen Grundsätzen die Strafmaasse bestimmt und die gewöhnlichen Strafen, z. B. die Deportation in England, beurtheilt; *) doch liegt es ausserhalb unsers gegenwärtigen Zweckes, auf das Einzelne einzugehen. Nur ein Wort sagen wir noch davon, welch ein Urtheil er von seinem Standpunkte, dem des Nutzens, mit völligem Absehen von allen andern Rücksichten, über die Anwendung der Todesstrafe fällt. Dies scheint gerade jetzt nicht überflüssig, wo die Verhandlungen für und wider dieselbe unmittelbar praktisches Interesse erhalten haben.

Bentham wägt die Vortheile und Nachtheile der Todesstrafe sorgfältig gegen einander ab; unter jenen findet er auch den Vortheil, dass das wirkliche Uebel bei ihr nicht so gross sei, als das augenfällige. Er zieht auch den wichtigen Umstand in Betracht, dass die Volkssitte und das Rechtsbewusstsein desselben genau zu Rathe gezogen werden müsse über ihre Beibehaltung oder Aufhebung, da gewisse Verbrechen, wie der Mord, nur durch den Tod scheinen gesühnt werden zu können. Zuletzt erklärt er sich jedoch für die grösseren Nachtheile der Todesstrafe, welche er indess nicht absolut aufgehoben, sondern nur auf den sparsamsten Gebrauch eingeschränkt wissen will, — also bei Mord, aber auch bei Aufruhr gegen die Häupter des Aufstandes. **) Dies scheint uns ein sehr richtiger praktischer Blick, während die kurzsichtige Weichherzigkeit unserer heutigen Staatsgesetzgeber den Missgriff begangen hat, gerade für die gemeingefährlichsten Verbrechen, für die politischen, die Todesstrafe unbedingt aufzuheben, weil diese nur aus einer falsch geleiteten Ueberzeugung hervorgegangen seien; — als wenn bloss der subjective Moment der Meinung und nicht der ungeheuere Hochmuth, seine Meinung durch alle Mittel der Gewalt den Andern praktisch aufdringen zu wollen, das Strafbare bei den politischen Verbrechen wäre! —

---

*) A. a. O. Vol. II. S. 490—497.

**) „Bentham Works", Vol. II. S. 441—450. 525—532.

250.

Wir können nunmehr unser Urtheil über Bentham in wenige Worte zusammenfassen. Wie es in der „Deontologie" ihm nicht gelingt, den Begriff der Tugend und des moralischen Wohlwollens auf das Princip des persönlichen Interesses zurückzuführen, wie er vielmehr in dieser Beziehung sich in leidigen Verwechselungen umhertreibt, hat sich gezeigt (§. 245). Dagegen wird mit einer Art von empirischer Virtuosität der Satz von ihm ins Licht gestellt, dass es gerade im richtig verstandenen eigenen Interesse liege, uneigennützig tugendhaft zu sein und das allgemeine Wohl zu fördern, indem der Einzelne sein Wohlsein nur im Wohle des Ganzen finden könne. Und so einigt sich das Endresultat mit der sittlichen Weltansicht, wenn auch nicht aus den rechten Gründen, vielleicht aber desto überzeugender für die Empiriker, weil es selbst empirisch, nicht philosophisch durchgeführt ist.

Einem ähnlichen Grundmangel, der durch scharfsinnige Behandlung sich in Vortheil verwandelt, begegnen wir in seiner Staats- und Rechtstheorie. Als praktischer Rechtskundiger und zugleich als Menschenfreund hatte er den alten Grundsatz: fiat justitia etc. in seiner Anwendung innigst verabscheuen lernen. Die Gesetze sollten Wohlthaten sein, für das Ganze, wie für jeden Einzelnen. Von dieser Ueberzeugung begeistert, wagt er das paradoxe Unternehmen, ein Gesetzbuch zu entwerfen ohne den Begriff der Gerechtigkeit, ja mit ausdrücklicher Beseitigung desselben. Die Widersprüche und Unzulänglichkeiten, welche daraus für ihn hervorgehen, haben wir nicht verschwiegen. Er kennt nur Güter und Uebel, weder ein Gerechtes und Ungerechtes, noch eine andere Freiheit, als die Willkür, welche dem eigenen Wohlsein oder Vortheil nachstrebt. Desshalb gibt es auch keine Vergehen an sich, sondern erst die sie begleitenden Folgen machen sie zu Uebeln, welche durch die G e s e t z g e b u n g in Schranken gehalten werden müssen. Erst das Gesetz „erschafft" die Vergehen und Verbrechen (§. 246). Dennoch liegt dieser in ihren Principien unverträglichen Härte als Motiv die höchste Men-

schenfreundlichkeit zu Grunde, und die einzelnen Folgerungen aus ihm müssen als die billigsten und gerechtesten anerkannt werden; denn es gilt Bentham vor Allem — und darin fassen wir sein eigentliches Verdienst zusammen — an die Stelle des abstracten Rechtes das von Humanität und Billigkeit getragene Recht, kurz die eigentliche Idee der Gerechtigkeit zu setzen, wiewohl er sehr fern von der Absicht bleibt, dies auf seinen scharfbestimmten philosophischen Ausdruck zurückzuführen. Das Princip des Nutzens ist ihm eigentlich das Princip der Humanität.

Wenn nun in der gegenwärtigen Zeit alle reformatorischen Bestrebungen darauf gerichtet sind, Staat und Gesetzgebung im Geiste der Humanität fortzubilden, wenn aber dabei Unreife des Urtheils, Mangel an praktischem Scharfblicke und Uebereilung mannigfach zu Tage kommen: so könnte Bentham dabei als Leiter und Vorbild des Gegentheils dienen; er hat nirgends Unpraktisches vorgeschlagen, sondern bewegt sich mit Virtuosität und Sicherheit auf dem Boden des Erreichbaren. Freilich nicht in dem Sinne, dass wir rathen wollten, seine Vorschläge, so wie sie daliegen, unbedingt bei uns in Anwendung zu bringen. Eben dadurch nämlich bewährt er seinen Genius der Praxis, dass seine Reformen durchaus bestimmten Verhältnissen und Sitten angepasst sind; Englands Zustand ist ihm diese Voraussetzung: dass er ferner unablässig einschärft, wie nur in bestimmtester Weise dem Gegebenen angepasst eine Reform tauglich werde. Es gäbe nichts Bildenderes für den Scharfsinn unserer Volksgesetzgeber, überhaupt nichts Heilsameres, um sie vor rhapsodischem Ueberstürzen und unzeitigem Verfrühen zu bewahren, als das Studium von Bentham's Werken, nicht nach ihren Einzelnheiten, sondern nach ihrem bleibenden Geist und Sinne.

Die französische Moral-, Staats- und Social-philosophie.

251.

Wenn wir die vorstehende Darstellung der englisch-schottischen Moralphilosophie für sich überblicken: so zeigt sich darin eine Reihe von Lehren, welche, wenn auch mit einigen Wiederholungen und ohne genaue chronologische Ordnung, unter sich eine geschlossene Folge und ein erschöpfendes Resultat darbieten. Alles, was im Bewusstsein Willensprincip werden kann, von der Selbstliebe an durch die Sympathie hindurch bis zur Anerkenntniss eines moralischen Sinnes, von der Angemessenheit des Willens mit der Beschaffenheit der Dinge ferner bis zur Vernunftidee des Guten und dem Ansichseinsollenden der Pflicht, ist in Einzelstandpunkten gründlich durchgearbeitet und bietet sich dem Betrachter dar, um aus Allem ein gemeinsames Resultat zu ziehen. Dies ist von uns bei den einzelnen Hauptpunkten geschehen.

Nicht gleiche Mannigfaltigkeit der Standpunkte oder Gründlichkeit der Ausführungen bietet die französische Moralphilosophie in dem Zeitraume, der hier zur Betrachtung kommt. Der Grund liegt nahe: sie hatte sich gleich Anfangs von dem mächtigen Einflusse Locke's abhängig gemacht und folgte nicht mit gleicher Theinahme den weitern Entwicklungen der englischen Philosophie, bis erst in den neuern Zeiten wieder Reid und seine Schule

entscheidenden Einfluss in Frankreich gewannen. Dagegen ist die Ethik in einem andern Theile durch den französischen Geist eigenthümlich und bedeutungsvoll ausgebildet worden: in der Staatslehre und in der Erforschung der socialen Probleme; und hier ist J. J. Rousseau unbezweifelt der Ausgangs- und Mittelpunkt geworden. Zwar wird sich zeigen, dass auch dessen Lehren ihre ersten Wurzeln in England, namentlich in der staatsrechlichen Theorie Locke's haben; dennoch haben sie sich bei jenem so selbstständig entwickelt und in so unaufhaltsamer Folge sich gesteigert bis zu den neuern Lehren des Socialismus und Communismus hin, dass sie ein eigenthümliches und höchst charakteristisches Erzeugniss des französischen Volksgeistes geworden sind. Es ist schon oft ausgesprochen worden, dass unter den modernen Nationen von weltgeschichtlicher Bedeutung das französische Volk, beweglich und zu raschem Ausführen geneigt, dazu ausersehen scheine, in politischen Versuchen und Reformen den andern Völkern weniger zum Muster zu dienen, als zum Spiegel und oftmals zur grossartigen Probe des Misslingens. Es muss uns desshalb eben so ehrwürdig als bedauernswerth erscheinen. Der Wissenschaft aber geziemt es, in jenen theoretischen und praktischen Versuchen den oft nur verworren leitenden Ideen auf das Sorgfältigste nachzugehen und sie in ihrer rechten Gestalt zu zeigen. —

Was nun zuerst die Moralphilosophie jenes Zeitraums in Frankreich betrifft, so war sie, wie schon angedeutet, wesentlich von der sensualistischen Richtung abhängig, welche mit Locke begann. Doch ging gleich Anfangs der französische Sensualismus um einen Schritt weiter, als Locke; und es ist ungerecht in doppeltem Sinne, in diesem bloss einen unselbstständigen Ausfluss Locke'scher Lehren zu sehen, wie häufig geschehen ist. Locke'n geschieht Unrecht, indem er zum Urheber einer Denkweise gemacht wird, deren Seichtigkeit oder deren heillose Consequenzen er keinesweges zu vertreten geneigt gewesen wäre; aber auch dem Anspruche auf wirkliche Originalität bei seinen französischen Nachfolgern wird hierbei nicht Rechnung getragen. Die Sache verhält sich kürzlich also.

Locke hatte, seinen empiristischen Maximen getreu, die moralischen Begriffe aus dem Guten und Bösen der unmittelbaren Empfindung hergeleitet. Zugleich blieb ihm jedoch das Princip des Denkens, mithin auch der denkenden Wahlfreiheit, in seiner Selbstständigkeit daneben bestehen: der Mensch bestimmt sich frei zu dem, was er thut, wenn er auch ursprünglich durch Empfindung dazu angeregt wird.*)

Wenn bekannlich mit Condillac**) diese philosophische Richtung in Frankreich zuerst Wurzel fasste: so ist es doch unrichtig, wenigstens ungenau, ihn für einen blossen Anhänger der Locke'schen Theorie zu halten. Condillac hat das System Locke's gerade um die wichtigste Hälfte verkürzt, indem er nicht nur, wie dieser, den Inhalt alles Bewusstseins auf die Empfindung zurückführte, sondern auch alle Formen desselben als stufenmässige Steigerungen des Empfindens betrachtete. Locke unterschied ein passives und actives Princip im Geiste; für Condillac gibt es bloss das erstere: alles Bewusstsein ist nur in verschiedenem Grade gesteigertes Vermögen zu empfinden. Sinnenaffection ist einfache Empfindung, Erinnerung ist Nachwirkung einer Empfindung (Nachempfindung), Urtheil Empfindung eines Verhältnisses, Begierde Empfindung einer Willenserregung. Alles Denken überhaupt ist gesteigertes Empfinden. Dies der Grundcharakter des französischen Sensualismus bis auf Destütt de Tracy hin, der diese Erklärungsweise am Vollständigsten durchzuführen versuchte. Erst bei den Franzosen finden wir den vollständigen, unbedingten Sensualismus; Locke's und der übrigen englischen Philosophen weit eingeschränkterer, welcher dem Verstande eigenthümliche Rechte zugesteht, ist ihm gegenüber eher als Empirismus zu bezeichnen.

Einen andern, methodischen Vorzug besitzt jedoch Condillac's Theorie vor der Locke'schen, der zugleich auf die ganze

---

*) Vgl. oben §. 220. 221.

**) Etienne Bonnot de Condillac, geb. 1715, gest. 1780. „Essai sur l'origine des connaisances humaines", 2 Tomes. Amsterdam 1745. „Traité des ensations", 2 Tomes. Londres 1754. „Oeuvres", 21 Tomes. Paris 1803.

nachfolgende *Philosophie* der Franzosen, bis auf Cousin hin, von Einfluss blieb. Es ist der erste Versuch einer stetigen Entwicklung der Stufen des Bewusstseins aus einander — an dem Bilde einer Statue versinnlicht, welche allmählig zu den einzelnen Sinnenempfindungen gelangt und dadurch stufenweise die Kunde der Welt und des eigenen Innern in sich entwickelt. Die Prämissen dieses Versuches sind mangelhaft, aber der Entwurf selbst ist original und innerhalb der gegebenen Beschränkungen mit Geist ausgeführt, während Locke, ähnlich wie Kant, die im Bewussstsein gegebenen Grundbegriffe aufnahm und analysirte, nicht ohne auch dadurch den unmittelbaren Nachfolgern in seinem Vaterlande einen gemeinsamen methodischen Typus aufzudrücken.

Wie diese sensualistische Theorie von Cabanis weiter aufgenommen und auf physiologische Grundlagen gebaut, sodann durch Destütt de Tracy zu einem vollständigen Systeme aller Begriffe („Ideologie") verarbeitet wurde, wie ferner dieselbe nicht ohne Einfluss blieb auf die Reaction gegen den Sensualismus, welche mit Laromiguière begann und in Maine de Biran ihre Vollendung erreichte, dies Alles lassen wir hier zur Seite liegen, um der Entwicklung der praktischen Philosophie uns zuzuwenden.

252.

Condillac hat seine sensualistische Theorie nicht auf die Moral ausgedehnt: dies blieb Helvetius, Saint Lambert, Volney u. A. überlassen, welche überhaupt erst die praktischen Consequenzen dieser Denkweise zogen und sie mit mächtiger Wirkung vor einem Zeitalter aussprachen, welches durch seine Sitten längst vorbereitet war, dies Evangelium des Egoismus gläubig zu empfangen.

Helvetius*), von Charakter durchaus untadelhaft und

*) Claude Adrien Helvetius, geb. 1715, gest. 1771. — „De l'esprit", zuerst im Jahr 1758 erschienen, sein Hauptwerk, in vier discours getheilt, in fasslicher und beredter Darstellung. Sein zweites Werk: „De l'homme, de ses facultés et de son éducation" erschien erst nach seinem Tode, im Jahr

wohlgesinnt, als Schriftsteller klar, eindringlich und von einer leicht durchzufühlenden Wärme für Menschenwohl belebt, war ganz dazu geeignet, einer in ihren Folgerungen gemässigten Moral des Eigennutzes Eingang zu verschaffen. Um nämlich seine eignen Gesinnungen nicht zu verkennen, ist es nöthig, auf eine Art von persönlichem Bekenntnisse zu verweisen, welches er in seinem Lehrgedichte: „Le bonheur, poëme allegorique", niedergelegt hat. Er schildert darin, wie er vergeblich das Glück in sinnlichen Genüssen, in Ehrgeiz und Reichthum gesucht und nur in den Grundsätzen der Weisheit gefunden, welche uns Unabhängigkeit von der Welt, Ruhe und Gleichmuth lehrt.**) Es ist das Resultat, zu welchem auch Epikuros von ähnlichen Prämissen aus sich erhob.

Sensualist aus Locke's und Condillac's Schule, ging Helvetius in seinem Werke: de l'esprit von dem Grundgedanken aus, dass alle Menschen ursprünglich dem Geiste nach gleich seien. Verschieden werden sie nur durch die unterschiedliche Lebenslage, die in Folge der Geburt oder des Zufalls sie trifft. Beides kann aber nicht anders sein. Geist und Bewusstsein sind nur Product der Empfindungen; diese sind bei allen Menschen ursprünglich die gleichen, ebenso die sinnlichen Triebe, die aus denselben entstehen. Erst nachher tritt der Unterschied ein; dieser jedoch ist ein zufälliger und nur durch die Gesellschaft herbeigeführt. — Es lässt sich nicht läugnen, dass, als Rousseau fast gleichzeitig (im J. 1752 in seinem contrat social) mit dem Gedanken der politischen Gleichheit Aller hervortrat, er in dieser tiefeingreifenden Denkweise (wiewohl Helvetius und er im Uebrigen nicht übeinstimmten) einen mächtigen Bundesgenossen seiner politischen Ansichten finden musste.

So gewiss die sinnliche Empfindung und der sinnliche Trieb die einzigen realen Wirksamkeiten in unserm Geiste sind, —

1772; es zeigt die praktischen Anwendungen jener Lehre auf die Erziehung, Sitte, auf Beurtheilung der Menschen u. s. w. „Oeuvres complètes", 6 Tomes. Deuxponts 1784.

**) Vgl. (St. Lambert) „Essai sur la vie et les ouvrages de Mr. Helvetius", bei den Ausgaben seiner Werke.

fährt Helvetius fort, — so gewiss kann auch nur die Lust das einzige Motiv und Gesetz unserer Handlungen sein. Tugend und Laster sind nur die entgegenzusetzten Weisen, das eigene Interesse aufzufassen: die erstere ist gut, weil sie nützlich, die zweite böse, weil sie schädlich ist, dem Einzelnen nicht minder, als der Gesellschaft. Der Tugendhafte ist nicht derjenige, der seine Genüsse und Leidenschaften dem allgemeinen Besten opfert, weil ein Solcher unmöglich ist, sondern dessen Leidenschaft gerade auf das allgemeine Wohl gerichtet ist, und den eine innere Nothwendigkeit, eine Leidenschaft für die Tugend (passion pour l'honnêteté), zu solchen Handlungen zwingt. — Brutus opferte nur darum seinen Sohn dem Vaterlande auf, weil die Vaterlandsliebe gewaltiger in ihm wirkte, als das Vatergefühl. *)

Ueberhaupt legt Helvetius den Leidenschaften grosses Gewicht bei: sie sind ihm in der moralischen Welt dasselbe, was in der physischen die Bewegung. Alle wichtigen Veränderungen in der Geschichte sind ihr Werk und keine grosse That ist geschehen ohne Leidenschaft: — ein richtiger, vielleicht sogar tiefer Satz, sofern nur bedacht wird, dass Leidenschaft der ganz allgemeine Zustand des Geistes ist, in welchem er sein ganzes Ich einem einzelnen Gefühle oder Gedanken unterworfen weiss, dass aber eben deshalb nur ein Ewiges und nach seinem Inhalte Unendliches, nur die Ideen eine tiefe und unauslöschliche Leidenschaft erzeugen können. So erschöpfend konnte freilich Helvetius diesen Begriff nicht fassen: ihm sind die Leidenschaften nur sinnlichen Ursprungs und sinnlichen Endes. Ihr höchstes Ziel ist Befriedigung des persönlichen Interesses. Er rechnet die vorzüglichsten auf: der Ehrgeiz ist nur das Gefühl der eigenen Vorzüge, welches nach Befriedigung strebt. Der Geiz entsteht aus dem Verlangen, sich künftigem Mangel und Mühen zu entziehen. Selbst Liebe und Freundschaft sind nur Ausdruck eines Bedürfnisses. „Wenn wir den Freund um seiner selbst willen liebten, würden wir nur sein Wohl im Auge haben, wir würden ihm keine Vorwürfe

*) „Helvetius de l'esprit", Disc, II. ch. 2. ch. 3. Disc. III. ch. 16.

machen, wenn er sich einige Zeit uns entzieht oder uns ohne Briefe lässt.“ — Der Muth ist jedem empfindenden Wesen eigen; es sucht sich durch ihn vor Gefahr zu schützen. Und so ist man nur muthig aus Furcht vor dem Tode.*)

Da Helvetius hiernach keineswegs den thatsächlichen Begriff der Tugend läugnet, aber sie nur in einer angeborenen Leidenschaft (passion) für das allgemeine Beste findet, deren Befriedigung ebenso unwillkürlich durch das „eigene Interesse“ gefordert wird, wie bei dem Lasterhaften die Befriedigung seiner gemein sinnlichen Leidenschaften: so ist die gewöhnliche Anklage ungerecht, Helvetius habe den moralischen Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Tugend und Laster aufgehoben. Aber fatalistisch ist seine Lehre; denn sie macht jene Unterschiede zum Producte eines blinden Zufalls, eines nicht zuzurechnenden Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins einer Leidenschaft zum Guten, wie zum Bösen. Und von dieser Seite haben die spätern Gegner der sensualistischen Moral, namentlich Cousin**), dieselbe bekämpft, ohne jedoch die ganze Tiefe jener Frage von Freiheit und Nothwendigkeit im Sittlichen zu würdigen, wie sie bei den deutschen Denkern, z. B. bei Schleiermacher, zur Erwägung gekommen ist. Für Helvetius war sie ohnehin nicht vorhanden, der sich begnügte, im populären Bereiche seiner Ansichten diese Frage auf eine Weise zu erledigen, wie sie das unaustilgbare moralische Bewusstsein nicht geradezu verletzte.

253.

Diese Lehre erregte bei ihrem ersten Hervortreten ein ungemeines Aufsehen und rief die lebhaftesten Eindrücke hervor. Man sah nun die Maximen, welchen man schon längst im Stillen huldigte, von der Weihe der Philosophie geheiligt und durch

*) „De l'esprit“ Disc. III ch. 4. Der vierte Abschnitt des Werkes ist mehr literarisch kritischen Inhalts, ohne der Theorie neue Seiten abzugewinnen.

**) „V. Cousin cours d'histoire de la philosophie morale: première partie, publiée par Vacherot“. Paris 1839. S. 139 ff.

ein imponirendes und doch fassliches Räsonnement zur allgemeinen Anerkenntniss erhoben: Helvetius wurde der Gründer einer Popularphilosophie für Frankreich und für französische Bildung damaliger Zeit, wie sie dieser durchaus eigenthümlich geblieben ist, und mit dem Geiste der deutschen Popularphilosophie wenig Gemeinsames hat. Ihr höchstes Ziel ist die Geselligkeit, der rechte Lebensumgang, die Grundsätze einer humanen Menschenbeurheilung, die richtige Kenntniss der Leidenschaften und ihres verborgenen Spieles in der Wechselanziehung der Individualitäten. Dieser Kleindienst der Psychologie galt ihnen für das wahre Ziel philosophischer Bestrebungen, und selbst später noch konnte Frau von Staël, die als Repräsentantin der Geistesrichtung ihrer Nation wohl zu nennen ist, eine andere Bedeutung der Philosophie nicht fassen noch ertragen. Erst nachher ist es dort anders geworden durch den entscheidenden Einfluss, zuerst der schottischen, dann der deutschen Speculation.

Jenen Bedürfnissen und Neigungen kam nun Saint-Lambert im vollsten Maasse entgegen durch sein berühmt gewordenes Werk: „Principes des moeurs chez toutes les nations“, in welchem der „Catéchisme universel“ die vierte Abtheilung bildet*). Dies Buch sollte in compendiarischer Kürze und fasslichster Form enthalten, was Allen von Philosophie und Moral zu wissen Noth thue. Da nun durch diese Weisheit der Mensch in seinen unmittelbarsten Ansichten und Begehrungen bloss bestätigt wurde, während man ihn zugleich von einer Menge von „Vorurtheilen“ zu befreien gedachte, so liess sich jener Zweck, Jedem verständlich zu werden und Allen willkommen zu sein, vollständig erreichen. Niemals hat die gewöhnliche Denkweise sich so völlig ausgeglichen mit einer ihr dargebotenen philosophischen Belehrung, und eine geistreiche Frau, welcher man das System des „persönlichen Interesses“ auseinanderzusetzen suchte, rief aus: „es verkündet nur das Geheimniss aller Leute!“

*) Jean François de St. Lambert, geb. 1717, gest. 1805. Seine „Oeuvres philosophiques“ erschienen Paris an IX. (1801); der Catéchisme universel ist darin Vol. III. Part. I. enthalten.

Doch würde man jenem Werke Unrecht thun, wenn man glaubte, es lehre gemeinen Eigennutz; vielmehr ist, abgesehen vom Principe, gegen die Wahrheit und Heilsamkeit der einzelnen Lehren nichts einzuwenden. Nach einem kurzen und freilich parteiischen Abrisse über die Geschichte der Moral (worin der christlichen Sittenlehre ungefähr dasselbe vorgeworfen wird, was wir neuerdings so oft vernommen haben, dass sie den Menschen durch Bekämpfuug seiner Triebe zerreisse und entadle), beginnt das Werk mit einer Schilderung der beiden Geschlechter und ihres Verhältnisses zu einander: die feine Geselligkeit erscheint als die Hauptsache, und von den Frauen wird daher das Ansprechendste gesagt. In der nun folgenden Pflichtenlehre, welche eigentlich in einer Reihe von Regeln für die gute Gesellschaft besteht, kämpft auf seltsame Weise das unverwüstliche moralische Urtheil mit dem starren selbstsüchtigen Principe der Theorie: die Tugend der Humanität wird gepriesen mit allen ihren Consequenzen — beruht doch aller Umgang wenigstens auf dem Scheine derselben: — die Gebote der Gerechtigkeit werden dringend eingeschärft, indem es unsere „Pflicht" sei, die Andern gerade so zu behandeln, wie wir von ihnen behandelt sein wollen. Aber der innere Grund davon ist nur das eigene Interesse. Endlich erhebt sich der Verfasser sogar zur Inconsequenz der Anmuthung: dienet auch in dem, welchen ihr nicht lieben könnt, der Menschheit und liebet sie in ihm!

Ein ähnliches Ziel verfolgte Volney in seinem „catéchisme d'un citoyen";*) nur herber, rücksichtsloser, ungeschminkter, indem nebenbei in diesem Werke die polemische Beziehung gegen die Theologie und die religiösen Dogmen hervortritt. Tugend ist die Uebung der dem Individuum und der Gesellschaft nützlichen Handlungen; beide können aber nicht in Widerstreit treten, denn wir sollen dem Nächsten dienen, um auf seine

*) Constantin François, Graf von Volney, geb. 1755, gest. 1820. Seinem „catéchisme d'un citoyen" gab er später den Titel: „la loi naturelle ou principes physiques de la morale": als Anhang zu den verschiedenen Ausgaben seines philosophischen Romanes: „Les Ruines" abgedruckt. „Oeuvres complètes" mit seinem Leben von Bossange. Paris 1821. 8 Bde.

Gegendienste Anspruch machen zu können. Glauben und Hoffnung nennt er Tugenden der Einfältigen, zum Nutzen der Schurken erfunden: überhaupt sieht er in der Religion und in den verschiedenen Culten nur die Erdichtungen eigennütziger Priester und Despoten, um dadurch die Menge in Abhängigkeit zu halten: — eine Lieblingsmeinung der damaligen Aufgeklärten! Volney's „Ruinen" sind nur ein belletristischer Commentar dieser Ansicht, welche Dupuis in seinem mythologisch astronomischen Werke „über den Ursprung der Culten" durch bizarre Combinationen bewiesen zu haben glaubte.

254.

Systematischer finden wir die Grundsätze einer sensualistischen Ethik durch Destutt de Tracy dargestellt: er ist der eigentliche Vollender dieser Richtung in Frankreich, indem er sie am Umfassendsten auf alle Theile der philosophischen Untersuchung ausgedehnt hat. Er gab nicht nur eine Wissenschaft ihrer Principien, welche er als Darstellung unserer ursprünglichsten Begriffe („Ideen") Ideologie oder erste Philosophie nannte, sondern er zeigte zugleich ihre Anwendung in der Entstehung der Sprache („grammaire raisonnée"), im Denken (logique) und im praktischen Theile des Geistes, im Willen und Begehren. *)

Tracy führt den ganzen Inhalt des Bewusstseins auf vier Hauptthatsachen zurück: Empfindung, Erinnerung, Urtheil und Begehren. Der gemeinsame Grund und Ursprung ihrer aller ist jedoch die einfache sinnliche Empfindung, indem, ganz nach Condillac's Lehre (vgl. §. 251), auch hier die höhern Stufen des Bewusstseins nur aus Nachwirkung und Combination sinnlicher Empfindungen erklärt werden.

Desshalb ist auch der Wille kein selbstständiges (actives) Vermögen des Geistes, sondern das Product vorangegangener

---

*) Antoine Louis Claude D. de Tracy geb. 1754, gest. 1828. Sein Hauptwerk: „Elémens d'idéologie", Paris 1801 — 1804. II. Vol. enthält im vierten Abschnitte die Ethik: „traité de la volonté et ses effets". In besondern Werken, im „commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu", und im „traité d'économie politique" hat er seine Ansichten vom Staate niedergelegt.

Sensationen, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, Lust oder Unlust in uns zu erregen. Wir können uns nicht beliebig zum Wollen bestimmen, sondern der Willensact ist immer die Wirkung von uns unbekannt bleibenden Modificationen unserer Organe, welche sich in ein Begehren verwandeln. Unsere Willensbestimmungen sind ebenso nothwendig und gezwungen, wie die unserer übrigen Vermögen und wie die Bewegungen der übrigen belebten und unbelebten Naturwesen es sind.*)

Indem daher der Wille eigentlich nur in Sensationen besteht, welche sich aus unbekannten Ursachen in Begehrungen umsetzen: so ist es nur consequent, wenn Tracy die letztern, als etwas Absolutes und schlechthin Berechtigtes, auch der Rechtslehre und der Moral zu Grunde legt. Der Mensch kann über sie nicht hinaus: er hat daher das Recht, alle seine Begehrungen zu befriedigen; er hat alle Rechte und keine einzige Pflicht, nicht einmal die, den Andern nicht zu schaden. Da jedoch die Menschen in einem solchen Zustande nicht verharren können, so versprechen sie sich durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gegenseitige Sicherheit. Ist durch diese erste Verabredung die Gesellschaft gestiftet, so entstehen nun eine Menge näherer Beziehungen der Menschen zu einander, welche jedoch sämmtlich auf drei Grundverhältnisse sich zurückführen lassen: a) Dienstleistung gegen einen Arbeitslohn (salaire); b) Umtausch der Waaren; c) gemeinschaftliche Ausführung von Arbeiten, bei welchen die Theilnehmer in Verhältniss ihrer Arbeit Antheil am Gewinne behalten. Diese unablässigen Tauschacte zu reguliren und für ihre Gerechtigkeit zu sorgen, ist nun Sache des Staates, der keine höhere Pflicht und Bedeutung hat, als die dadurch erreichte Befriedigung der Bedürfnisse zu überwachen. Desswegen ist nicht die rechtliche, sondern die finanzielle Seite, die „politische Oekonomie", das Wichtigste im Staate.**)

Aber auch über die politische Form des Staates hat Tracy sich ausgelassen in seinem „Commentar über Montesquieu's Geist

*) „Tracy Elémens d'idéologie" T. I. S. 68. 247.

**) „Elémens d'idéologie" T. IV. S. 107. 132 ff. „Traité d'économie politique".

der Gesetze",*) welchen er vielfach zu berichtigen strebt. Es ist weniger der dabei zu Grunde gelegte Begriff der Demokratie. der Volkssouveränität in unbeschränktem Sinne, der uns an der Gründlichkeit dieser Einsichten zweifeln lässt, als die Art, wie dieser Begriff begründet wird. Da Jeder eigentlich nur dafür lebt und mit der Absicht im Staate existirt, um seine Begierden und Wünsche so viel als möglich zu befriedigen: so sind Alle wesentlich sich gleich. Es gibt keine Standesvorrechte mehr, überhaupt keine eigentliche Verschiedenheit der Stände, denn in welchem bestimmten Lebensverhältnisse ich den möglichsten Lebensgenuss suche, ist an sich höchst gleichgültig und nicht geeignet, einen Unterschied unter den Mitgliedern des Staats zu bewirken. Dies eigentlich ist die letzte Consequenz jener fahlen, Alles nivellirenden Demokratie, die nicht darum falsch ist, weil sie Allen gleiche Rechte gibt, sondern weil sie im Staate nur ein Aggregat von Geniessenden erblickt, während dabei die innere Gliederung der Stände und ihrer sich ergänzenden Berufsarten in ihrer Bedeutung für den Staat gänzlich übersehen wird.

So lehrt nun der Verfasser das allgemeine Stimmrecht: zur verfassungsmässigen Berathung über Staatseinrichtungen sollen alle Bürger gleichmässig abstimmen und die Volksvertretung nur nach den Köpfen gewählt werden. Ebenso, wenn verfassungsmässig mehrere Kammern bestehen, so müssen diese in ihren Rechten völlig gleich sein, dürfen kein Veto gegen einander haben, noch weniger von bloss berathendem Charakter sein. Endlich soll die vollziehende Gewalt nicht in eine einzige Hand gelegt werden, es würde der Gleichheit und der daraus hervorgehenden Freiheit Aller widersprechen: — die allerschlechteste Form der Freiheit, weil sie auf dem ganz unbestimmten Begriffe der Einerleiheit Aller beruht, dieser aber wiederum nur die deutlichste Consequenz des Satzes ist, dass Staat und Gesellschaft bloss den Zweck habe, den möglichst grössten und möglichst verbreitetsten Lebensgenuss Aller zu bewirken. Tracy ist nicht der erste oder einzige Anpreiser dieser Staatsweisheit

*) „Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu": Oeuvres Vol. 6.

geblieben, welche sich seitdem in ununterbrochener Folge aus jenem Lande ergossen hat. Die socialistischen und communistische Theorieen beruhen lediglich auf jener Grundansicht vom Zwecke der Gesellschaft und eben dies ist der Grundirrthum, der sich durch sie alle dahinzieht. —

Auf denselben Prämissen beruht auch die Moral, welche Tracy lehrt. Zwei Gesetze hat sie in Einklang zu bringen: das Naturgesetz, welches Befriedigung der Begierden fordert, und das conventionelle Gesetz, welches Ausgleichung des eigenen Interesses mit dem allgemeinen erheischt. Das letztere steht jedoch schon durch sich selbst mit dem erstern in Uebereinstimmung; denn nur um seines Interesses willen tritt der Mensch überhaupt in Gesellschaft, und wenn er auf Etwas verzichtet, so geschieht es nur in Hoffnung auf irgend ein Aequivalent, auf irgend einen andern Vortheil oder Genuss. Selbst freiwillige Dienstleistungen, erwiesene Wohlthaten haben keine andere Bedeutung als den Charakter des Tausches, indem man sich nämlich für seine Gabe das angenehme moralische Vergnügen einzuwechseln hofft, den Andern Verbindlichkeiten auferlegt zu haben, oder indem man sich das sehr unangenehme Gefühl abkauft, einen Andern leiden zu sehen. Dies Alles ist völlig dasselbe, wie wenn wir uns zu unserer Ergötzlichkeit ein Feuerwerk veranstalten oder Etwas uns vom Halse schaffen, was uns lästig ist.*)

255.

So weit der entschiedene Sensualismus in Psychologie und Moral. Aber er verlor sich bald unter der ganz veränderten Denkweise, welche die politische Restauration in Frankreich zu Wege brachte, wobei zu bemerken bleibt, wie sehr überhaupt der Gemeingeist des Volks, veränderte Stimmung, politische Krisen u. dgl. auf solche allgemeine theoretische Fragen in Frankreich von Einfluss sind. Die Revolution zeigte die Blüthe, das Kaiserreich die letzten Ausläufer des Sensualismus:**) jetzt

---

*) „Elémens d'idéologie, T. IV. S. 131.

**) Man vergleiche das Bild, welches Damiron (histoire de la philosophie

kann man diese Ansicht unter den wissenschaftlichen Köpfen Frankreichs als völlig antiquirt betrachten, während sie sich, ähnlich wie bei uns, in die Hefe des Radicalismus hinabbegeben hat.

Auf den Punkt dieses Ueberganges glauben wir Joseph Droz stellen zu dürfen, der durch einen frühern, im J. 1806 geschriebenen „Versuch über das Glück"**) in einer Volney verwandten Denkweise sich ganz zu sensualistischen Maximen bekannt hatte. Siebenzehn Jahre später (1823), zum Zeugnisse einer ganz umgewandelten Denkart, indem man in ihm nicht den selbstständigen Denker, nur den geistreichen Verarbeiter der herrschenden Ideen erkennen kann, schrieb er eine „Moralphilosophie",***) in welcher er sich völlig den Principien der „eklektischen Schule" anschliesst, die wir nun kennen zu lernen haben.

Auch der treffliche August Hilevion Kératry wäre hier anzureihen, der mit scharfer Einsicht über die Mängel der Zeitphilosophie ihr das Bekenntniss des entschiedensten Spiritualismus entgegensetzte. Er entwarf in seinem „traité sur l'existence de Dieu" und in den „inductions morales et physiologiques" den Grundriss eines Systemes des Theismus, eine theistische Schöpfungslehre, die wir als kühn merkwürdige Hypothese auszeichnen, um der einzelnen scharfsinnigen und anregenden Einzelnheiten sogar bewundern können. †) Auch in der Moral, welche er übrigens nur gelegentlich behandelt, folgt er selbstständigen Eingebungen: es ist die Liebe der Wesen unter einander, das reine Vergnügen am Wohlwollen und Wohlthun, welches er als den eigentlichen Grund alles Moralischen bezeichnet. Damiron nennt dies, wie wenn er selbst strenger Kantianer wäre, einen „Egoismus" nur feinerer Art! Kératry hätte mancherlei Samenkörner höherer Anregung ausstreuen können, wäre das Erdreich um ihn her empfänglicher gewesen! —

---

en France, S. 306) vom Zustande der Philosophie in Frankreich um das Jahr 1811 entwirft.

**) „Droz Essai sur l'art d'être heureux", Paris 1806; IV. Edit. 1825.

***) „Droz philosophie morale", Paris 1825, III Edit. 1834.

†) Einen kurzen, über die interessanten Details aber keineswegs ausreichenden Bericht vom letztern Werke gibt Damiron histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle S. 232 ff.

In der gleichen Stellung des Ueberganges scheint sich Massias zu befinden, wiewohl sein Hauptwerk: „Rapport de la nature à l'homme et de l'homme à la nature“ (5 Tomes, Paris 1821—1823) nach der Zeit seines Erscheinens schon in die folgende Epoche hineinreicht. Er ist wenigstens entschiedenster Gegner des Sensualismus, auch in den Lehren vom Rechte und der Moral, ohne den eigenthümlichen Lehrsätzen des „Eklekticismus“ sich anzuschliessen. Er unterscheidet im Menschen drei Grundkräfte: den Instinct, die Vernunft (intelligence) und das Leben. Der Instinct bewacht und leitet den Menschen, ehe die Vernunft ihn leiten kann, und da wo diese ihn verlässt, tritt er wieder in seine Rechte. (Hier kann man Anklänge an die schottische, selbst an die deutsche Philosophie kaum verkennen, wiewohl bei dem Franzosen der Instinct eine weit niedrigere Rolle spielt.) Er ist auf die Erhaltung des Individuums gerichtet und bezieht sich eigentlich nur auf die physiologischen Acte desselben. Die Vernunft leitet die eigentlichen Handlungen des Menschen nach den höchsten Zwecken des Nützlichen, des Wahren, des Schönen, des Guten. Das Leben erreicht seine Bestimmung, wenn es die Harmonie zwischen beiden zu erhalten weiss. — Alle Verbindung unter den Menschen beruht auf der „Socialität“. Diese beruht zunächst und ursprünglich wiederum auf dem Instincte; aber sie soll sich dazu erheben, durch die Vernunft nach jenen angegebenen Zwecken gestaltet zu werden, und auch hier wird die Harmonie zwischen beiden das wahrhafte sociale Leben darstellen. Das Recht ist die Beziehung zwischen den Bedürfnissen und den Vermögen der Intelligenz: aus jenen entspringen die Ansprüche eines Jeden im socialen Leben; diese bedingen und begränzen sie gegenseitig und erzeugen aus ihnen, was man Rechte nennen kann. Das Naturrecht ist die Beziehung zwischen Wesen der nämlichen Art und zwischen der Natur. Das politische Recht (Staatsrecht) ist die Beziehung zwischen den constituirten Gesetzen der Staatsgesellschaft und denen der Natur.

II.

Die eklektische Schule und der Spiritualismus.

256.

Der eigentliche Gründer der „eklektischen Philosophie" in Frankreich ist, wie bekannt, Royer Collard. Fragen wir jedoch nach der Bedeutung eines an sich so vieldeutigen Ausdrucks: so erwiedert uns Damiron,*) selbst ein Anhänger derselben, dass sie, zwar verschieden in ihrem Ziel und Resultate, dennoch auf der gemeinsamen Grundlage eines rationellen Spiritualismus ruhe und darin sich vereinige, die sensualistischen Principien in jeder Form zu bekämpfen. Damiron schildert mit Geist und Einsicht,**) wie es Royer Collard zuerst gelungen sei, die Autorität des Condillacismus in Frankreich zu vernichten. Im Jahre 1811 als Lehrer der Philosophie am Collège de France auftretend, erreichte er durch eine nur zweijährige Wirksamkeit eine gänzliche Umstimmung der philosophischen Denkweise, auch in Bezug auf die Moral, hervorzubringen, wiewohl er sich in seinen Vorlesungen nur auf den theoretischen Theil der Lehre vom Bewusstsein, besonders auf die Theorie über die Wahrnehmung der Objecte, beschränkte, im Uebrigen aber auf die Werke der Schotten, besonders auf Reid und Dugald Stewart verwies. Er hat selbst Nichts im Druck erschei-

*) Damiron histoire etc. S. 195.
**) A. a. O. S. 208—220.

nen lassen; aber durch seinen Schüler Jouffroy sind im Anhange zu dessen Uebersetzung der Werke Reid's Fragmente aus seinen Vorlesungen erschienen, welche über die ebenso scharfe, als originale Auffassung von Reid's Princip und Methode keinen Zweifel übrig lassen. Er hatte dieselben indess gegen einen neuen Feind zu richten, gegen eine der Hartleyschen ähnliche Lehre von den Impressionen der Aussendinge im Hirn, wodurch Sensation mit Wahrnehmung unwiederbringlich vermischt und verwechselt wurde. Durch scharfsinnige psychologische Analyse widerlegte er dieselbe vollständig. Er zeigte ausführlich, wie wir ursprünglich nur an uns selbst die Begriffe eines Substantiellen, eines Wirksamen und Dauernden entwickeln, welche wir durch einen unmittelbaren Schluss der Analogie auf den Grund unserer Aussenempfindungen übertragen und dadurch den Begriff einer Aussenwelt uns erzeugen. Auf das Genauere ist hier nicht einzugehen; aber er hat die sensualistischen Grundvoraussetzungen damit für immer gestürzt.*)

257.

Noch wichtiger ist sein Charakter als politischer Denker und auf's Innigste verwandt mit dem Ernste und der Festigkeit seiner philosophischen Ueberzeugungen. Wie er sich den Zusammenhang zwischen Philosophie und Politik dachte, geht aus einem im Jahre 1813 gehaltenen Vortrage hervor. Er sagt darin so gründlich als passend für die damaligen und gegenwärtigen Zustände seines Vaterlandes: dass, wenn die Menschen dem Zweifel unterliegen, wenn sie im Theoretischen keine feste unerschütterliche Wahrheit anerkennen, auch die öffentliche und die Privatmoral, die Ordnung der Staaten wie das Glück der Einzelnen gefährdet, einer schnöden Willkür preisgegeben sei. Auch desswegen scheint er den Sensualismus gehasst und beharrlich ihn bekämpft zu haben. Wir können darin nur einen tiefen politischen Blick erkennen. Es ist wahr und zugleich

*) Oeuvres de Reid, traduit par Jouffroy; Vol. III. S. 401. Vol. IV. S. 301. 434 ff. u. s. w.

vollkommen zeitgemäss es auszusprechen: in der That hat die sensualistische Denkweise, indem sie den Menschen bloss nach seinen niedersten Bestrebungen fasst und so auch den Staat zuletzt nur als den Diener seiner eigensüchtigen Interessen begreifen kann, in der Politik die unwillkürliche Neigung, zur niedrigsten Form der Demokratie, der Herrschaft der Massen, oder zum umgekehrten Ausdrucke desselben Grundgedankens der Willkür, zum Despotismus umzuschlagen. Zum Belege erinnern wir einerseits an Hobbes und an die frivole Denkweise, die unter allen Despotieen, sie fördernd, aber auch durch sie genährt, von der römischen Kaiserzeit an bis zu Ludwig dem Vierzehnten und Napoleon herrschte; — andererseits an die sensualistisch-atheistische Grundlage, auf welcher die Demokratie der ersten französischen Revolution in ihren heillosesten Ausbrüchen sich erhob, wie nicht minder an das analoge Bündniss, welches der Atheismus in Deutschland mit revolutionären Bestrebungen geschlossen hat. Wer die innere Ehrfurcht, den selbstbezwingenden Gehorsam verlernt hat, den treibt es auch, den freigesetzlichen Gehorsam im Staate abzuschütteln: er gehorcht nur als eigensüchtiger Sklave, oder er befreit sich als eigenwilliger Tyrann der Andern.

Royer Collard's politische Philosophie — als Schule von französischen Staatsmännern die der „Doctrinäre“ genannt — halten wir weniger dadurch für bedeutend, dass sie zwischen den Jahren 1815 und 1830 in den Parteikämpfen Frankreichs die vermittelnde Gränze zwischen der „legitimen“ Monarchie und der Volksfreiheit zu formuliren suchte; indess ist Royer Collard auch in diesen Ueberzeugungen sich treu geblieben, wie seine letzte öffentliche Rede zeigt, mit welcher er am 4. October 1831 die Erblichkeit der Pairskammer vertheidigte. Wesentlicher und gross nach unserer Ueberzeugung ist sein Verdienst dadurch, indem er überhaupt wieder zu festen und unerschütterlichen politischen Grundsätzen erheben, eine sichere Richtschnur leitender Staatsmaximen im öffentlichen Bewusstsein befestigen wollte, an der politischer Ehrgeiz und despotische Willkür gleicherweise scheitern müssten. Praktisch gelang es ihm

nach keiner Seite; aber er hat eine Forderung für Frankreich aufgestellt, die irgend einmal auch von diesem gelöst werden muss, wie sie von England längst gelöst ist. Mag auch seine Staatsverfassung Mittelalterliches und Verkommenes haben, ein politischer Gemeinsinn und Takt ist durch die ganze Nation verbreitet, welcher diese Mängel überträgt. Einen solchen auf sittliche und intellectuelle Bildung gestützten politischen Gemeinsinn zu gründen mittelst fester, durch sich selbst evidenter Principien, strebte Royer Collard unablässig. Wir müssen jedoch bekennen, dass seine Doctrin den schwankenden Charakter der politischen Uebergangsperiode an sich trägt, welcher sie ihr Dasein verdankt. Sie schwebt ohne innere Einheit des Staatsbegriffes zwischen dem Königthum von Gottes Gnaden, (der „Legitimität"), welchem sie gewisse Rechte zugesteht, und zwischen der freien Constitution des Volkes, dem sie gewisse andere einräumt. Ein solches gegenseitiges Abgränzen und Theilen der Staatsgewalten kann nur die Quelle unaufhörlicher Kämpfe im Staate werden: es ist der eigentlich von Frankreich uns überkommene Erbfehler erkünstelter, zusammengesetzter Staatsverfassungen. Die nothwendige Einheit, der Mittelpunkt des Staates war früher im Fürsten, in der Autorität des „von Gott eingesetzten Herrschers" gelegen. Diese zu ihrer Zeit wirksame Macht ist jetzt vorüber; und wir haben am Schlusse des ersten Buches gesehen, wie unglücklich sich die Versuche ausnahmen, jene abergläubische Vorstellung einer wissenschaftlichen Staatstheorie einzupassen. Künftig wird die dem Staate nothwendige Einheit nur im Volke liegen können. Bis jedoch die rechte, diesem Begriffe entsprechende Verfassung praktisch ausgefunden, bis zugleich ein politisch mündiges Volk herangebildet ist, bleiben wir in der Uebergangsepoche eines Kampfes zwischen zwei Staatsprincipien befangen, welche an sich schon durch innere Unversöhnbarkeit aus einandergehalten werden. Vorübergehende Beschwichtigungsversuche dieses Kampfes liegen in den gegenwärtigen Constitutionen nach dem „Principe der Vereinbarung" uns vor Augen, in welchen die Doctrinäre in Frankreich wie in Deutschland, frei-

lich irriger Weise, das wahrhafte Staatsideal erblicken. Nur dies ist ihr Irrthum, während sie als praktische Staatsmänner, besonders in Frankreich, die grössten Verdienste um ihr Vaterland haben. Um so entschiedener und klarer muss jedoch die Wissenschaft vom Staate das endliche Ziel zeigen, zu welchem er durch alle jene Kämpfe hindurch und gerade mittels derselben sich emporzuläutern hat. —

258.

Der philosophische Nachfolger Royer Collard's und der eigentliche Ausbildner der eklektischen Philosophie zu einem Systeme ist Victor Cousin. Sein grosses Verdienst für Frankreich, wie für die Wissenschaft vollständig zu würdigen ist hier nicht der Ort;*) wir müssen jedoch seine allgemeine Stellung bezeichnen. Er hat das ganze Gebiet der philosophischen Forschung für sein Vaterland recht eigentlich wieder entdeckt und alle Probleme derselben dem forschenden Interesse der Gebildeten zurückgegeben: durch ihn existiren jene grossen Aufgaben wieder für seine Nation, sie haben Bedeutung und „Credit" im Bewusstsein derselben erhalten, und es gereicht die Beschäftigung mit ihnen wieder zum Ruhme und zur Auszeichnung. Ebenso hat er durch seine vortreffliche Lehrmethode**) eine Schule im besten, freiesten Sinne gegründet, welche ohne ausschliessende Formeln und den Bann gewisser Lehrsätze vor Allem auf klare Principien und besonnene Forschung dringt und so auch der historischen Entwicklung der Probleme, der Geschichte der Philosophie, besondere Aufmerksamkeit widmen kann. Desshalb halten wir es auch von so grossem Werthe, dass sich Cousin mit allgemeinen Untersuchungen über die philosophische Methode

---

*) Wir verweisen darüber auf einen Aufsatz von H. Baudrillart: „M. Victor Cousin; du rôle de la philosophie à l'époque présente", in der „Revue des Deux-Mondes" vom 1. Jan. 1850.

**) Man lese seine musterhaften Maximen darüber in dem von Damiron (a. a. O. S. 325) mitgetheilten Fragmente, und, was Cousin selber über seine Lehrwirksamkeit an der Ecole Normale berichtet: „Fragmens philosophiques" II. Ed. Paris 1838. Vol. I. S. 369 ff.

beschäftigt hat, ohne noch über die Resultate derselben irgend Etwas zu präjudiciren; ebenso dass er den rechten Ausgangspunkt in der Philosophie vom Selbstbewusstsein nimmt und von da erst den Uebergang in die „Ontologie" suchen will, welchen gefunden zu haben, er als sein Verdienst bezeichnet.

Dies führt uns dazu, ehe wir der Lehren Cousin's über praktische Philosophie gedenken, einen Abriss seiner Theorie des Bewusstseins zu geben. — Jeder Weg der Selbstbeobachtung zeigt das Bewusstsein zuerst in Passivität, den Sensationen hingegeben. Dies ist das eine Grundvermögen desselben, aus welchem die Sensualisten, Condillac an ihrer Spitze, alle übrigen Phänomene des Bewusstseins abzuleiten versuchten. Aber eine tiefere Selbstbeobachtung nöthigt darüber hinauszugehen und jenem Grundvermögen der Sensation das der Activität, des Willens, entgegenzustellen, welcher, die Autonomie des Geistes dadurch beurkundend, eine selbstbestimmende Gegenwirkung gegen die Sensationen ausübt. Die Anerkennung dieses Princips — bemerkt Cousin — verdankt man der schottischen Schule, unter den Franzosen Royer-Collard und Maine de Biran, deren er als seiner Lehrer mit Dankbarkeit erwähnt.

Beide Vermögen umfassen jedoch nur das Wesen der Personalität, des Individuellen, während sich über dieselben, als drittes Grundvermögen die Vernunft erhebt, das allen Persönlichkeiten Gemeinsame, alle Tragende, in sie sich Hineingestaltende. Aus ihr stammt die Einsicht der Allgemeinbegriffe; durch sie werden wir daher auch über die Schranken der Subjectivität (im Empfinden) zur Erkenntniss des Wahren und Objectiven in den Dingen erhoben, und so ist auch durch sie der gesuchte Uebergang aus der Psychologie in die Ontologie möglich geworden. Bis zur Ermittlung und Feststellung der Vernunft als eigenthümlichen Vermögens geht nämlich die Psychologie, welche darin ihr Ziel und Resultat erreicht hat. Dagegen beginnt das Gebiet der ontologischen Untersuchungen mit der Entwicklung der Wahrheiten, die in der Vernunft liegen.

Hier ergeben sich als die wichtigsten Vernunftbegriffe die der Substanz und der Ursachlichkeit. Aber das Ich kann

sich selbst und das gegebene Nicht-Ich nur als bedingte und in Vereinzelung gesetzte Substanzen und Ursachen begreifen: von beiden aus wird es daher denkend immer höher getrieben bis zur höchsten Ursache und unbedingten Substanz. Die drei Vernunftideen: Ich oder freie Persönlichkeit, Nicht-Ich oder Natur, endlich Gott, als deren absolute Ursache, sind desshalb unabtrennlich verbunden und machen in ihrer Wechselbeziehung auf einander den Inhalt der ontologischen Untersuchungen aus.*)

259.

Auf diesem Boden, auf der Anerkenntniss des Princips der Vernunft, erhebt sich nun auch Cousin's Moral. Er unterscheidet contingente und nothwendige Willensprincipien: erstere, wie Selbstliebe, Sympathie, Mitgefühl u. dgl., sind unsicher und wandelbar; tragen daher überhaupt nicht den Charakter eines Princips an sich. Dagegen entdeckt die genaue Selbstbeobachtung in uns ein allgemeines Urtheil, wodurch eine Handlung für schlechthin gut oder böse, d. h. einer Regel entsprechend oder nicht entsprechend erklärt wird. Diese Regel heisst das Gute, ihr Gegentheil das Böse. Die darauf beruhende Unterscheidung aller Handlungen ist ebenso universell und nothwendig, wie jene, der Sensibilität angehörenden Willenserregungen zufällig und wandelbar sind. Jene Regel ist daher ein Vernunftprincip, und sofern dasselbe alles Handeln umfasst, praktisches oder moralisches Vernunftprincip. Mit der Idee von Gut und Böse ist zugleich auch der Begriff von Pflicht und von Moralgesetz gegeben; beide Begriffe sind jedoch ebenso gemeingültig, wie die Idee des Guten selbst, weil sie unmittelbare Folge desselben sind.**)

Hieraus entsteht nun die Aufgabe einer „Metaphysik der

*) „Cousin über französische und deutsche Philosophie, aus dem Französischen von H. Beckers", 1834. „Cousin fragmens philosophiques: du fait de conscience" Vol. I. S. 248 ff. „Programme du cours de philosophie". Ebendaselbst S. 259.

**) „Cousin fragmens philosophiques" Vol. I. S. 274 ff. Philosophie du dix-huitième siècle, T. II. S. 264. 267 f.

Moral", welche die Begriffe des Guten, der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes zu begründen und in ihrem gegenseitigen Verhältnisse festzustellen hat. Die Idee des Guten hat, wie gesagt, ihren Ursprung in der Vernunft; desshalb ist ihr der Begriff des Wahren und des Schönen innig verwandt*). Diese drei Ideen haben ihre Einheit in Gott, welcher, das an sich Wahre, Schöne und Gute, Sich und dadurch sie selber dem menschlichen Bewusstsein (in der Vernunft) „offenbart". Darin liegt auch der Ursprung der Einheit, wie zugleich doch des Unterschiedes zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Die Vernunft erkennt nicht bloss das Wahre als solches an, sondern sie muss auch wollen, dass es realisirt werde, weil es als Wahres erkannt ist. Der Unterschied bezieht sich nicht auf das Wesen der Wahrheit, sondern nur auf die verschiedenen Weisen, wie dasselbe existirt. Die Trennung in eine theoretische und praktische Vernunft ist daher ein principieller Irrthum Kant's.**)

Darin ist zugleich der Ursprung der Pflicht gegeben. Indem die Vernunft sich über das schlechthin Gute ausspricht, legt sie mir zugleich die Verbindlichkeit auf, meine Handlungen ihm entsprechend einzurichten. Die Pflicht ist diese Beziehung der Vernunft auf die Freiheit. Aber eine so abstracte Bestimmung genügt noch nicht: es fragt sich ferner, was durch die Vernunft geboten wird? Es kann nur das sein, was der vernünftigen Natur des Menschen entspricht: das Sittengebot für den Menschen ist daher nichts Anderes als das innere Gesetz seines eigenen Wesens.

Nun macht aber die Freiheit dies eigentliche Wesen des Menschen aus; mithin ist das erste Vernunftgebot: Erhalte Deine Freiheit. Dies implicirt zugleich die Verpflichtung einer unbedingten Herrschaft über die Leidenschaften; denn ihr Walten zerstört die Freiheit und Harmonie der Seele, ihre in-

*) Vgl. „Cousin: du beau réel et du beau idéal", Fragmens Vol. I. S. 344.

**) Cours de 1818: „Des vérités absolues, ou du Vrai, du Beau et du Bien". Cours de 1819 — 1820: „Introduction à la Morale" S. 82 ff.

nere Einheit und Identität mit sich selbst. Aber zugleich folgt daraus das zweite Gebot: die Freiheit aller Andern ebenso wie die eigene anzuerkennen, die Pflicht der Gerechtigkeit. Die ganze Moral ist in ihr zusammengefasst, weil alle einzelnen Pflichten und Rechte nur in der Analyse des Begriffes der Gerechtigkeit bestehen. *)

Hier kommt jedoch noch ein weiteres Princip hinzu: Cousin nennt es den „moralischen Instinct der Selbstaufopferung (dévouement)" oder den „Enthusiasmus" der Sittlichkeit. Es überschreitet die Pflichten der Gerechtigkeit, schwingt sich von der blossen Uneigennützigkeit zur Selbstverleugnung und Aufopferung empor und vollendet so erst die Sittlichkeit zur Schönheit der Seele. Aber es lässt sich in keine Formel, keine Definition bannen, es kann überhaupt nicht als Pflicht befohlen werden, weil es die strenge Regel des Gebotenen hinter sich lässt: ein Aufschwung des Gemüthes, kurz Enthusiasmus ist dazu nöthig. Cousin nennt es desshalb einmal ein Ueberschreiten (superflu) des Moralischen, einen Luxus in der Moral. **)

Und so unterscheidet er „zwei Moralen", wiewohl „beide auf dem Principe der Verpflichtung (?) beruhen". Die eine enthält die Pflichten, welche aus dem Begriffe der Gerechtigkeit hervorgehen: diesen Pflichten entsprechen Rechte von Seiten des Andern und diese begründen den Zwang. Die andere, höhere Moral gebietet noch das Aufgeben der eigenen Rechte, wenn es das Wohl des Andern erfordert, die gänzliche Dahingabe an den Andern: man kann auch dies eine Verpflichtung nennen; aber es besteht kein Recht auf dieselbe und so auch kein Zwang. ***)

Hierin, besonders in der Bemerkung über den „Enthusiasmus" der Sittlichkeit und moralischen Instinct der Selbstaufopferung, ist wohl das Tiefste der Cousin'schen Moral ausgesprochen; aber, wie es uns scheint, gebricht die erschöpfende Durchführung. Dass im „Instincte der Selbstaufopferung" nur

*) „Introduction à la Morale" S. 10 ff.
**) „Introduction" etc. S. 19.
***) „Introduction" etc. S. 18 ff. 108. 113.

dasselbe enthalten sei, was von uns die sittliche „Idee des Wohlwollens" genannt wird, braucht nicht gezeigt zu werden, ebenso dass dieselbe auch nach Cousin ergänzend zur Idee der Gerechtigkeit hinzutreten müsse. Aber unberechtigt scheint es uns, wenn hiernach behauptet wird, dass „die ganze Moral in der Idee der Gerechtigkeit zusammengefasst sei"; und wenn demzufolge Cousin sogar von „zwei Moralen" sprechen mag, so scheinen entschiedene Irrthümer einzufliessen. Dass die Idee des Wohlwollens (des „uneigennützigen" Unterordnens des eigenen Willens unter den andern) erst den specifischen Charakter des Sittlichen erzeuge, glauben wir gezeigt zu haben, und wird im zweiten theoretischen Theile dieses Werkes noch vollständiger erhellen. Aber dies Wohlwollen, als Gesinnung, hat in der Ausübung eine doppelte Seite: es kann sich des Unrechts enthalten („neminem laede, suum cuique tribue" und dergleichen bekannte Formeln haben dies ausgedrückt; — Cousin bezeichnet es als die „Pflicht der Gerechtigkeit"). Zu diesen Enthaltungen vom Unrecht, zu dieser Anerkennung das Rechte Aller kann ich auch gezwungen werden. Dies ist die rechtliche Seite jener ursprünglich sittlichen Idee; denn der wahrhaft Sittliche wird nicht durch den Zwang, sondern durch das Wohlwollen abgehalten, Unrecht zu thun. Die zweite Bethätigung dieser Gesinnung ist nun die positive Ausübung wohlwollender Handlungen, welche desshalb jenseits alles Zwanges fällt, wie Cousin richtig bemerkt, die aber darum keine „zweite Moral" bilden kann, weil sie Hand in Hand geht mit der ersten und von ihr unabtrennlich ist.

Dagegen ist richtig und tief, was Cousin über den „Enthusiasmus" der Sittlichkeit andeutet. Auch wir sind der Meinung (vgl. oben §. 9. S. 21. 22): diejenige Macht, welche den unmittelbar uns eingeborenen Trieb der Selbstliebe überwindet, kann selber nichts bloss Menschliches, sondern ein göttlich Unwillkürliches sein.

260.

Den Begriff der Tugend — beiläufig als Harmonie von Vernunft und Freiheit definirt — hat Cousin in der Lehre vom

höchsten Gute genauer in Betracht gezogen. Das höchste Gut besteht in der vollkommenen Verbindung von Glückseligkeit und Tugend. Pflicht und Glück haben nichts mit einander gemein: jene geht aus dem Verhältnisse der Freiheit zur Vernunft hervor, welche unbedingt Etwas gebietet oder verbietet. Vergnügen und Schmerz sind ganz ohne Einfluss auf diese Verpflichtung. Die Pflicht ferner ist überall einfach dieselbe, sie hat keine Grade; mit dem Begriffe des Glückes, des Vergnügens und Schmerzes aber sind wir sogleich auf Steigerungen angewiesen.

Dagegen stehen Tugend und Glückseligkeit im genauesten Verhältnisse zu einander: sie sind zunächst schon dadurch verwandt, dass bei beiden eine Steigerung, eine grössere oder geringere Vollkommenheit möglich ist. Aber diese Beziehung ist sodann eine noch innigere: was uns in der Tugend vervollkommnet, trägt auch dazu bei, unsere wahre Glückseligkeit zu steigern. Diese nämlich besteht nicht im flüchtigen Genusse eines Augenblickes, sondern in der dauernden und innerlich gesicherten Harmonie unsers ganzen Lebens. Alle unsere Vermögen müssen sich in ihrer ganzen Kraft entwickeln können und in innerer Uebereinstimmung mit einander wirken, sich gegenseitig unterstützen; dies nennen wir bleibendes Glück: diese vollkommne Harmonie ist aber nur in der Tugend erreichbar. Das höchste Gut enthält daher ebenso von Seiten der Vernunft und Freiheit den Moment der Tugend, als von Seiten der Selbstempfindung den der Glückseligkeit: es ist die Harmonie von Vernunft, Freiheit und Sensibilität. Aber ebenso liegt darin, dass es ein, unendlicher Steigerung fähiges Ideal ist, weil die Momente, aus denen es besteht, in immer noch höherer Vollkommenheit, also auch die Harmonie zwischen ihnen stets noch gesteigert gedacht werden könne. Wenn das höchste Gut nicht von dieser Welt ist, so folgt daraus, dass es auch nicht als die Regel unsers Wollens dienen kann: die wahre Regel dafür ist die Pflicht und das Streben nach Vervollkommnung in der Tugend.*) Die Glückseligkeit ist etwas Accidentelles, wiewohl

*) Introduction etc. S. 80 ff.

von selbst Hinzutretendes; nur kann sie niemals als Regel und Zweck unsers Handelns begriffen werden. Cousin's Moral ist nicht eudämonistisch, wie man von ihr behauptet hat. —

Wir erkennen mit Freude, wie Cousin hier bestrebt war, ebensowohl die Schranken der schottischen Moral zu durchbrechen, als doch auch von der abstracten Auffassung des Moralprincipes bei Kant (der „Pflicht um der Pflicht willen") sich zu befreien; denn wie verwandt, wir dürfen wohl sagen, wie abhängig übrigens Cousin in seinem Grundgedanken von der Kantischen Moral geblieben sei, bedarf wohl keines Beweises. Dagegen finden wir im weitern Verlaufe bei ihm den doppelten, sehr bedeutungsvollen Fortschritt. Zunächst ist die Kantische Sonderung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft aufgehoben: das Princip des Wahren ist dasselbe, was für den Willen als das Gute auftritt. Damit ist der weitere wichtige Gedanke freilich mehr angedeutet, als mit voller Klarheit und Entschiedenheit durchgeführt, dass was dem Willen als Pflicht, Gebot, Regel der Unterwerfung erscheint, vielmehr tiefer betrachtet die innere wahre Natur des Willens ausdrücke. Cousin bringt diesen Gedanken gleichsam nach, indem er platonisirend von einem göttlichen Enthusiasmus der Tugend spricht und eine „andere" höhere Moral darauf gründet (§. 259). Richtiger hätte er es vielleicht als eine höhere, reiner entwickelte Gestalt des Einen moralischen Bewusstseins bezeichnet; jedenfalls liegt aber darin eine so gründliche Erkenntniss des eigentlichen Wesens und Umfangs der Sittlichkeit, dass damit allein schon Cousin's Moralphilosophie ihre Ebenbürtigkeit mit den Bestrebungen der deutschen Wissenschaft bewiesen hat.

261.

Die allgemeine Moral ist die Lehre von der Pflichtmässigkeit als Gesinnung: die besondere ist die Lehre von den Pflichten und den ihnen entsprechenden Rechten. Die gewöhnliche (auch von den Schotten adoptirte) Eintheilung der Pflichten in die gegen uns selbst, gegen Andere und gegen Gott verwirft Cousin; bei ihm haben bloss die beiden ersten Classen Geltung,

indem die Pflicht an sich schon wesentlich religiöser Natur sei, so gewiss sie Gehorsam gegen die moralische Wahrheit, d. h. gegen Gott gebietet. In jeder Pflichterfüllung gehorchen wir daher zugleich Gott, und es ist nur ein Act des höhern moralischen Bewusstseins dies einzusehen: es ist religiöse Moralität.*)

Die Pflichten gegen Andere betrachtet die sociale Moral: diese theilt sich in Naturrecht, welches die Pflichten und Rechte des Menschen unter einander, in Staatsrecht, welches das gegenseitige Verhältniss der Bürger, in Völkerrecht, welches das Verhältniss der Nationen zu betrachten hat.

Das Princip des Naturrechts ist die wechselseitige Achtung der Persönlichkeit und Freiheit von Allen gegen Alle; daraus leitet Cousin die sogenannten Urrechte der Menschen, aber auch das Eigenthumsrecht her. Eigenthum entsteht aus dem fortgesetzten Einwirken meines Willens auf eine Sache; der erste Act der Besitznahme ist ein zu schwacher Ausdruck des Willens, um eine Sache dauernd an die Person zu binden.**) Dieser Begriff des Eigenthumes und die Ableitung desselben aus dem Willen der Person ist ganz der Hegel'schen analog. Dass jedoch dadurch dieser Begriff noch nicht erschöpft, der entscheidende Moment sogar übersehen sei, hat sich früher schon ergeben, wobei wir auf §. 33. 34. 51 und 96. 98. verweisen müssen. —

Jene universellen Rechte können jedoch durch bösen Willen verletzt werden; es muss daher über alle individuellen Willen hinaus eine höchste Gewalt geben, welche diese Ueberschreitungen zu verhüten oder die geschehenen zu bestrafen vermag. So entstehe der Begriff des Staates und des politischen Rechtes. Der Staat ist daher dem Bürger zweierlei schuldig: Achtung seiner menschlichen und politischen Rechte und Schutz

*) Cours de 1818: „des Vérités absolues“ etc. S. 335.

**) „Introduction“ etc. S. 120 ff. Vgl. Cours de 1818. S. 326. Aus dem Eigenthumsrechte leitet Cousin das Recht der Schenkung ab (a. a. O. S. 321); die wichtige Frage über das Erbrecht bleibt unentschieden.

in allen den Mitteln, welche die Erfüllung seiner menschlichen Bestimmung nöthig macht. Seine Wirksamkeit kann daher nur auf ein dreifaches Ziel gerichtet sein: auf Schutz und Achtung jedes Bürgers in Erhaltung seines physischen Lebens, wie in der Entwicklung seines intellectuellen Lebens und seiner moralischen Bestimmung. Der Staat ist selbst nur das „Mittel“, um die Völker auf dem Wege der von Gott ihnen vorgeschriebenen geistigen Bestimmung zu schützen und zu leiten.*)

Der Staat hat die Ordnung zu erhalten, aber so, dass zugleich dabei die Freiheit eines Jeden unverletzt bleibe, d. h. dass die politischen Rechte des Bürgers nicht angetastet werden. Damit ist eine Volksvertretung gefordert, nach der dreifachen Rüchsicht, dass sie beirathend thätig sein muss in der Abfassung allgemeiner und localer Gesetze, dass sie als Jury die Jurisdiction auszuüben hat, und dass sie endlich als Nationalgarde an der Aufrechthaltung der äussern und innern Sicherheit Theil nimmt. Endlich ist allgemeine Oeffentlichkeit über die sämmtlichen Angelegenheiten der Staatsverwaltung eine unabweisbare Bedingung.

Hieraus ergibt sich auch, auf welche Weise der Staat nach Oben hin, im Begriffe der Souveränität, sich zu vollenden habe. Consequent folgernd hätte Cousin in dem Gedanken der Volkssouveränität abschliessen sollen. Statt dessen hat er, ohne es bestimmt auszusprechen, sei es bewusst oder unbewusst, an die factischen Verhältnisse angeknüpft, und so sich der Theorie seines Meisters Royer-Collard angenähert. Eine absolute Monarchie würde der Vernunft widerstreiten; denn eigentlich sollte nur die Vernunft herrschen: jede individuelle Vernunft ist aber beschränkt. Desshalb muss der Herrscher durch eine Controle, durch ein „Gegengewicht“ eingeschränkt werden; daher die Nothwendigkeit einer Theilnahme des Volkes an der Regierung, einer auf gewisse Rechte eingeschränkten Volksvertretung. So lehrte Cousin wenigstens im Jahre 1818, weiter mochte ihn

*) Cours de 1818. S. 298. „Introduction“ etc. S. 122. Die obige Definition vom Staate findet sich im Cours de 1819: „Ecole écossaise“, S. 86.

damals vielleicht seine Einsicht nicht gehen lassen, die auch bei einem Philosophen häufig genug, wie wir bei Hegel sahen, das Factischgegebene mit dem Nothwendigen und Begriffsmässigen verwechselt, oder an der Beurtheilung des Zeitgemässen und Ausführbaren sich die Gränze stecken kann. In der reinen Theorie jedoch ist hier für Cousin eine Lücke oder Halbheit: der Staat als organische Einheit kann seinen Schwerpunkt begriffsmässig nicht in zwei, das Gegengewicht sich haltenden Gewalten, sondern nur in Einer finden. Wo diese vernunftgemäss allein zu suchen sei, hat Cousin selbst wenigstens indirect ausgesprochen.*)

262.

Cousin's energisches Auftreten als Lehrer und seine schriftstellerische Thätigkeit erregten eine bedeutende Wirkung in Frankreich: zahlreiche Schüler und Mitstrebende versammelten sich um ihn, Gegner traten auf — unter den Letztern wollen wir nur an P. Leroux und an Lamennais erinnern — der Eklekticismus wurde eine zeitlang das Wort des Tages. Auch für erneuerte Untersuchungen in der Moral und der Rechtsphilosophie regte er an: aber wie er selbst darin am wenigsten Eigenthümliches geboten hatte, so konnte auch seine Nachwirkung darin nur das schwächste Gepräge von Originalität behalten. Die Ausgezeichnetsten und zugleich Berühmtesten seiner Schüler sind Lerminier und Jouffroy; man kann sie jedoch nichts weniger als Anhänger der Cousin'schen Lehren nennen. Jener hat sich besonders durch deutsche Ideen befruchten lassen, auch abgesehen davon, dass er sich öffentlich von Cousin lossagte; und der Letztere schliesst sich enger an Royer-Collard und die Schotten Reid und Dugald Steward an, deren Uebersetzer und Ausleger er wurde.

Lerminier ist, wenn auch nicht als selbstständiger und consequenter Denker, dennoch als anregender Schriftsteller von grosser Bedeutung und Wirksamkeit für Frankreich geworden.

*) „Introduction" S. 123 ff. Cours de 1818, a. a. O.

Von einer hohen, freilich nicht selten ins Unbestimmte zerfliessenden Begeisterung für die Ideen entzündet, bitterer Feind des Sensualismus in allen seinen Gestalten und Folgerungen, mit leichter Auffassung fremder Ansichten begabt und aus den verwickeltsten Erscheinungen das Charakteristische herausfühlend, zugleich der glücklichsten, beweglichsten Darstellung mächtig, schien er ganz dafür bestimmt, den Lehren, welchen er sich widmete, die weiteste Anerkennung zu verschaffen und ihre Gedanken wie durch Verstäubung überallhin Wurzel schlagen zu lassen. Dabei muss man gestehen, dass er mit richtigem Instincte das Gute und Aechte aufzufinden wusste, in der Vergangenheit wie im deutschen Nachbarlande, um es seinen Landsleuten in verjüngtem Bilde zu überliefern.

Nachdem er durch einige Aufsätze im Globe „über das Wesen des positiven Rechts und seine nationale Bedeutung", so wie durch eine lateinisch geschriebene Abhandlung über Savigny's Theorie des Besitzes sich als gründlichen Kenner des römischen Rechts und vertraut mit den Verhandlungen zwischen Thibaut und Savigny über die Codification gezeigt hatte: trat er im Gebiete der Rechtsphilosophie zuerst selbstständig hervor durch seine „allgemeine Einleitung in die Rechtsgeschichte".*) In diesem Werke wird die Ansicht der deutschen historischen Rechtsschule von der geschichtlichen, zugleich mit der Volkseigenthümlichkeit verwachsenen Entwicklung des Rechtes, von dem Unterschiede zwischen Recht und Gesetzgebung zu Grunde gelegt. Zugleich wird aber versucht, sie mit der philosophischen Auffassung der Rechtsidee zu vermitteln, wie das Hegel'sche System, wie sein Hauptkämpfer nach dieser Richtung, E. Gans sie darbietet. Aber auch die frühern Untersuchungen der deutschen Rechtsphilosophie bis zu Leibnitz hinauf sind ihm nicht unbekannt, so wenig ihm zu verdenken ist, dass er bei der letzten Phase derselben, bei Hegel stehen geblieben ist. Natürlich konnte er jedoch nicht bis zur innersten

*) „Lerminier introduction générale à l'histoire du droit", zuerst Paris 1829, mit einer äusserst merkwürdigen „Vorrede", welche in einer Art von Selbstbekenntniss den ganzen Bildungsgang des Verfassers darlegt.

Consequenz *dieses* Principes vordringen, um die Einseitigkeit und *Abstraction* zu gewahren, welcher dasselbe verhaften bleibt. Aber *auch* hier fehlt es nicht an Ahnungen des Richtigern. Er hat eine sehr anerkennende Beurtheilung der beiden ersten Bände von Gans „Erbrecht in welthistorischer Entwicklung" geschrieben;**) indess findet er sogleich Bedenken bei dessen Methode, die Geschichte nach dem fertigen Schema eines vorausgesetzten Systemes zu construiren, statt, wie B. Vico und Montesquieu gethan, mit uneingenommenem Blick aus den Begebenheiten selbst ihren Geist, ihre philosophische Idee herauszulesen. Auch weiterhin weiss er mit seiner Spürkraft zu entdecken, wo der dialektische Process den Thatsachen Gewalt anthut und ihre Eigenthümlichkeit verstümmelt. Und so ist es für seine eigenen Ansichten von Vortheil gewesen, dass er die deutsche Philosophie als ein allgemein anregendes Ferment, nicht als eine bindende Reihe vor Lehrsätzen, in sich aufgenommen hat. Daher ist auch die historische Seite bei ihm, seinem ganzen Standpunkte gemäss, die vorschlagende geblieben.

Uebrigens bleibt ihm auch sonst das Band, durch welches er den historischen und den philosophischen Moment des Rechts zu verbinden sucht, ein etwas äusserliches und loses. Er zeigt (in den drei ersten Capiteln seiner „Einleitung"), wie das Recht weder aus Gewalt, noch durch Zufall, noch um des Nutzens willen, sondern aus der ewigen, dem Bewusstsein der Menschheit einerzeugten Idee der Gerechtigkeit seinen Ursprung nimmt und im Ablaufe der Geschichte an jedem Volke auf eigenthümliche Weise sich darstellt. Wenn wir aber damit das historische Gemälde vergleichen, welches er zum Belege davon uns vorführt: so erstaunen wir, nur die Skizze einer Geschichte der Rechtswissenschaft seit dem Mittelalter zu finden, nicht des Rechts, wie es sich in den Sitten und Gesetzgebungen der Völker ausgeprägt hat. Er scheint die richtige Unterscheidung zwischen Recht und formulirter Gesetzgebung oder Rechtswissenschaft hier aufgeben, jenes in dieser finden zu wollen. Sein

**) A. a. O. 307. 312 ff. 325 ff.

Werk entbehrt dadurch der innern Consequenz, der Einheit des Planes, während es im Einzelnen reich ist an den treffendsten Charakteristiken und den überraschendsten Zusammenstellungen.

263.

Zwei Jahr später (im J. 1831) liess er seine „Philosophie des Rechts" *) erscheinen, welche nach einem allzu umfassenden Plane angelegt war, um erschöpfende Gleichmässigkeit der Behandlung erwarten zu lassen. Er zieht die wichtigsten Abschnitte der Anthropologie in seine Untersuchung, was im Allgemeinen nur zu billigen wäre, wenn diese Materien hier zu genügender Ergründung kämen. Die leitenden Begriffe sind nicht unrichtig gefasst, aber nur flüchtig berührt und am Wenigsten erschöpft oder begründet. Der Mensch als Einzelwesen ist frei und selbstbewusst; er findet nichts ihm Gleichendes unter den Dingen um ihn her; desshalb eignet er diese sich an und prägt ihnen seinen Willen auf. Dies ist sein „Recht auf die Dinge und auf Eigenthum". Aber zugleich ist er gesellig (sociable); dies legt ihm Pflichten gegen Andere seines Gleichen auf: in der Wechselwirkung mit ihnen gesteht er denselben das Gleiche zu, was er von ihnen zugestanden erhält. „Das Recht ist daher die Uebereinstimmung und die Wissenschaft der verpflichtenden Beziehungen der Menschen unter einander: es entsteht aus dem Verhältniss der Menschen unter einander und aus ihrer Beziehung zu den Dingen. Es ist dann Gesellschaft (société) selbst; denn es ist das eigentlich Lebendige und Reale in ihr": — „es ist, so zu sagen, die religiöse Weihe (religion) der Freiheit". Ausser der Freiheit und dem Rechte sind noch die zwei grossen den Menschen beherrschenden Mächte die Wissenschaft und die Religion. Jene enthält das apriorische und das aposteriorische Wissen, von welchem das letztere das schwierigere ist, weil es mit einem unbegränzten Inhalte zu kämpfen hat. Die Religion umfasst eine philosophische (theosophische) und eine praktische (regierende) Seite;

*) „Lerminier philosophie du droit", II. Volumes. Paris 1831. Seconde édit. 1836.

wiewohl die *Form der* Theokratie zu verwerfen ist. Die Ueberlieferung ist *die* gemeinsame Grundlage für jene beiden Richtungen, in der, wie in einem festen Gesammtresultate, jene Ergebnisse niedergelegt werden. *).

Hierauf wird (im zweiten Buche) zur Betrachtung des Staats und der Gesellschaft im engern Sinne fortgegangen. Die Gesellschaft besteht in der Uebereinstimmung und Zusammenwirkung aller ähnlichen Wesen; ihr Zweck ist Entwicklung durch Gemeinschaft; ihre Entwicklung hat die Erhaltung und Wiedererzeugung zum Zwecke. (In diesen unbestimmten Begriffen, sieht man, schwindet der feste Anhaltspunkt: sie können das Richtige in sich schliessen; aber dies ist nicht herausgestellt, und auch späterhin gelangen wir über den entscheidenden Sinn dieser Aussprüche nicht ins Klare.) Der Staat endlich beruht auf der Staatsgewalt und der Freiheit (die „Legitimität" ist nur ein feudaler Begriff); beide werden durch das Gesetz vermittelt. Im Staate soll (nach St. Simonistischer Ansicht) nur das Verdienst entscheiden; die Freiheit soll ebenso die Individuen als die Allgemeinheit umfassen. Ueber die nähere Gestaltung derselben im Staate und ihre Garantieen werden indess nur sehr schwankende und negative Bestimmungen gegeben; die Freiheit soll weder in dem Egoismus besonderer Garantieen noch in der Despotie des allgemeinen Volkswillens ihren Ausdruck finden, ohne dass man deutlich erführe, in welcher, sei's idealen, sei's historisch gegebenen Verfassung die angemessene Form des freien Staates zu finden sei. **) In den folgenden Abschnitten bespricht Lerminier die Grundsätze des Völkerrechts, sodann die Hauptgegenstände des Privatrechts: Familie, Ehe, Erziehung, Eigenthum, testamentarische Erbfolge u. s. w. Die dabei auftretenden Begriffe sind weit mehr die des positiven Rechtes als naturrechtlicher Art, die Controversen, welche von jenen Untersuchungen unabtrennlich sind, werden nicht nach einem durchgreifenden Princip, sondern nach vereinzelten Gesichtspunkten

*) „Lerminier introduction", S. 3—5. „Philosophie du droit", Vol. I. Livre I. 1—5.

**) „Philosophie du droit", Liv. II. 1.

entschieden. Nur der sechste Abschnitt: „von den philosophischen Grundsätzen der Strafgesetzgebung", macht hierin eine Ausnahme. Er geht auf eine religionsphilosophische Betrachtung über den Ursprung des Bösen, der sittlichen Freiheit und der Zurechnung zurück, um daraus den Begriff der Schuld und das Recht der Strafe abzuleiten. Lerminier bekennt sich zur Vergeltungs- und Besserungstheorie; Bentham bekämpft er, wie er ihm auch schon früher einen polemischen Artikel gewidmet hatte, der das Princip der Nützlichkeit angreift, ohne jedoch den eigenthümlichen Werth von Bentham's Leistungen zur Anerkenntniss zu bringen.*)

Die beiden folgenden Bücher geben durch ihren Inhalt nur einen Anhang zum Vorhergehenden. Das dritte enthält die Grundzüge einer Rechtsgeschichte, von Rom anhebend und durch das Mittelalter hindurch mit der französischen Revolution endigend. Es sind geistreiche Betrachtungen, der historische Stoff wird aphoristisch durchflochten durch allgemeine Vergleichungspunkte: nicht ist es aber, was man erwarten musste, weder der Intention noch der Ausführung nach eine Entwicklung der Idee des Rechtes im Organismus seiner historischen Erscheinungen. Eine solche konnte Lerminier um so weniger geben, als ihm in seiner eignen vorherigen Darstellung die Idee des Rechts zur Armuth weniger formeller Bestimmungen eingeschrumpft war. So musste es bei dem Aggregate aphoristischer Bemerkungen sein Bewenden haben. Ebenso kehrt er im vierten Buche auf ein Thema zurück, welches er schon in seiner „Einleitung in das Naturrecht" behandelt hatte, welchem er jedoch am Meisten den Reiz mannigfacher Darstellung abzugewinnen weiss: es ist die Beurtheilung der frühern Rechtssysteme und Schulen, bei denen man jedoch eine streng wissen-

*) „Introduction à l'histoire du droit", S. 272 ff. In einem später geschriebenen Aufsatze über Bentham's Deontologie („Études d'histoire et de philosophie", Paris 1836. Vol. I. S. 211 ff.), erweitert und berichtigt er sein Urtheil, indem er in einem lebendigen Gemälde von Englands Gesetzgebung und Rechtspraxis die Veranlassung von Bentham's Standpunkt nachweist, und dadurch weit gerechter seine eigentlichen Verdienste würdigen kann.

schaftliche Gliederung und Auswahl zu vermissen hat. Wenn er im Stoicismus, im Christianismus, deren ethische Principien er umständlich und geistreich bespricht, ganze Grundgestalten und durchgreifende Geistesrichtungen der Menschheit darstellt, so steht damit im Missverhältniss, wenn er sogleich von da zu Macchiavelli, zu Hobbes und zur sensualistischen Moral übergeht, um einzelne Gestalten und bloss wissenschaftlich einseitige Richtungen ihnen gegenüber zu stellen, ohne doch auch hierin die einzelnen Bilder zu äusserlicher Vollständigkeit abzurunden. Auch hier blickt geistreiche Willkür und die Neigung zu gewissen Lieblingsinstanzen hervor, welchen wir auch in seinen andern Schriften begegnen. Das fünfte Buch endlich, welches sich mit den Fragen über Gesetzgebung und Codification beschäftigt, liegt vollends ausserhalb der gegenwärtigen Betrachtungen.

264.

Das Talent und die Wirkung eines Schriftstellers wie Lerminier muss man nicht bloss aus den Schriften beurtheilen, welche eine gewisse Systematicität oder Wissenschaftlichkeit anstreben, sondern auch aus denen, in welchen er ungebunden sich ergeht und geistigen Selbstbekenntnissen sich hingibt. Gerade in diesen unwillkürlich sich herausspielenden Hauptinteressen oder Grundmaximen wird er ein Spiegel der Zeit und unbewusster Deuter der Zukunft. Sein Werk „über den Einfluss der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts auf die Gesetzgebung und den gesellschaftlichen Zustand des neunzehnten“ und seine „philosophischen Briefe an einen Berliner“ *) sind ganz von der bezeichneten Art. In jener Schrift, einer Reihe historischer Kleingemälde von losem Zusammenhange, schildert er das Verhältniss der Ideen zu den Sitten, vorzüglich aus dem Gesichtspunkte, dass jene, namentlich wie sie sich in der herrschenden Litteratur zeigen, das Bestimmende, diese nur die abbildliche Folge davon seien:

*) „De l'influence de la philosophie du XVIII. siècle sur la legislation et la sociabilité du XIX.“ Paris 1835. „Lettres philosophiques addressées à un Berlinois.“ Paris 1832.

— ein keinesweges durchgreifendes Verhältniss! Ueberhaupt huldigt er zu sehr dem Irrthume, der übrigens ächt national ist und zugleich durchaus modern, dass die Fortbildung der Geschichte vor Allem durch Litteratur, durch beredtsame Schriftstellerei, durch einzelne geistreiche Männer bewirkt werde, kurz recht eigentlich gemacht werden könne. Dies verleiht ihm zugleich nun die geheime Zuversicht und den Stolz, in seiner bloss receptiven und Verlebtes darstellenden Thätigkeit doch auch weltgeschichtlich zu wirken und bedeutende Erfolge zu erzielen. Wenn er in dieser Meinung, wie wir gern zugeben, nur unzähligen Andern ähnlich ist, so hat er doch vor der Mehrzahl einen bedeutenden Vorzug durch sein Talent beweglicher Aneignung, besonders durch die bei den Franzosen seltene Gabe des Sinnes für die heterogensten Individualitäten. Desshalb ist er glücklicher Erneuerer und Vermittler fremder Ideen, zugleich mit dem richtigen Instincte das Falsche abzuweisen. In den „philosophischen Briefen", bald nach dem Sturze der Restauration geschrieben, zeigt er sich am Meisten in seiner Stärke und seiner Schwäche; sie scheinen praktisch absichtsvoller als seine frühern und nachherigen Werke, indem er mit herbem Urtheile Royer-Collard und Cousin zurückdrängend, darzustellen sucht, wie die eigenen Ansichten, der „Idealismus" der Freiheit, allein der neuen politischen Stellung Frankreichs gewachsen sei. Die Politik und Philosophie jener Männer, versichert er, seien der Restauration verhaftet geblieben und mit dieser untergegangen. Es bedürfe neuer Principien. Dabei spricht er mit Vertrauen von der neuanbrechenden Epoche der politischen und socialen Cultur für Frankreich: für jene erblickt er das Princip in der Republik, für diese im St. Simonismus. In dem Augenblicke, wo wir dies schreiben (im J. 1849), hat er die Verwirklichung seiner damaligen Zukunft und seiner prophetischen Wünsche erlebt: aber diese Wirklichkeit zeigt sich undankbar gegen ihren Verehrer, sie hat ihn zurückgestossen, und es wird ihm schwer fallen, einen neuen Standpunkt und festen Boden für sich zu gewinnen, ohne in Widerspruch mit seiner Vergangenheit zu gerathen.

265.

In M. Th. Jouffroy begegnet uns ein Talent von ganz verschiedenem Gepräge: ein Zurückgehen auf feste Principien, ein Streben nach strenger systematischer Begründung ist, was ihn besonders unter seinen Landsleuten auszeichnet. Um diesem Bedürfnisse zu genügen, hat er sich so eng an Reid und an die schottische Schule angeschlossen, in denen ihm zuerst auf eine für ihn verständliche Weise jene Befriedigung entgegentrat, und so haben wir ihn schon als Herausgeber von Royer-Collard's Vorlesungen, als Uebersetzer von Reid und Dugald Stewart kennen gelernt. In der Vorrede zur Uebersetzung von des Letzteren Moralphilosophie und in der Einleitung von Makintosh Geschichte der Moral legt er, so zu sagen, für sich selber den Grund seiner Theorie: er bekämpft darin den Sensualismus und führt durch psychologische Analyse den Beweis eines ursprünglichen Rechts- und moralischen Bewusstseins im Menschen. Weitere Ausführung davon sollte sein „Cours de droit naturel" enthalten, welcher aber eigentlich nur die „Prolegomenen" des Systems und kritische Vorarbeiten zu dieser Aufgabe enthält. Ergänzend reihen sich an diese Leistungen noch kleine Abhandlungen philosophischen, besonders psychologischen und ethischen Inhalts an, welche in der That als Muster gelten können, in kurzem Umfange und dennoch nicht ohne Gründlichkeit Begriffe festzustellen und Streitpunkte zu erörtern. *). In einer der letztern: „de l'eclectisme en morale" **) gibt er vom Eklekticismus einen Begriff, welcher uns der Erwähnung werth dünkt. Er nähert sich wohl am Meisten Schleiermacher's analogen Vorstellungen über das unvermeidliche Wechselspiel des Wahren und Falschen in jeder menschlichen Theorie. Die Wissenschaft

*) „M. Th. Jouffroy cours de droit naturel, professé à la faculté des lettres de Paris." Vol. I. 1834. Vol. II. „Prolégomènes au droit naturel." Paris 1835. — „Mélanges philosophiques par Theod. Jouffroy." Paris 1833. II. Edit. Paris 1838. Ein zweiter Band ist nach seinem Tode erschienen, die wichtigsten Artikel aus dem Globe enthaltend. Paris 1843.

**) „Mélanges" S. 389. Vgl. S. 395. 397.

überhaupt, sagt Jouffroy, besteht nur im Studium der Wirklichkeit, der „Realität“; die Philosophie insbesondere im Studium des menschlichen Bewusstseins; nach dessen Natur und Inhalt hat sie sich zu orientiren. Aber bei der schwachen und beschränkten Form jedes individuellen Verstandes kann der Begriff, den er von der Realität sich bildet, weder völlig erschöpfend noch vollkommen treu sein. „Jede Meinung daher ist ebenso nothwendig in einer gewissen Beziehung falsch als wahr in einer andern Beziehung:“ — was ganz schleiermacherisch lautet. Dies Princip bringt nun der Eklekticismus zum Bewusstsein und verfährt darnach, indem er aus dem vergleichenden Studium der menschlichen Meinungen ein umfassenderes Resultat der Wahrheit zu gewinnen strebt. Sein „Kriterium“ dabei, den vielen falschen Kriterien gegenüber, ist das der Rückbeziehung jener Meinung auf die Realität, deren Ausdruck sie sein will, und der Prüfung daran. Die Moral in ihrer nähern Beziehung hat die Aufgabe, das ursprüngliche moralische Bewusstsein des Menschen zu studiren, der Eklekticismus in der Moral sodann strebt die verschiedenen Aussagen des moralischen Bewusstseins zu combiniren, wie sie sich in den einzelnen Moralsystemen fixirt haben.*).

Aus allen diesen Vorarbeiten, verbunden mit dem Inhalte der drei ersten Vorlesungen seines „Naturrechts“, welche der Darlegung seiner allgemeinen Principien gewidmet sind (die übrigen Vorlesungen beschäftigen sich nur mit einer Kritik der bisherigen Moralsysteme), ergibt sich nun nachfolgende Theorie.

Das Naturrecht ist eigentlich „der Inbegriff der Regeln für das menschliche Verhalten“, wie sie aus der allgemeinen Natur des Menschen und aus seiner besondern Bestimmung sich ergeben. Aus der Natur des Menschen folgt auch seine Bestimmung, obwohl die gegebenen Verhältnisse den Menschen

*) Es sind noch Jouffroy's Abhandlungen über die Psychologie („Mélanges“ S. 269), und über die Vermögen des menschlichen Geistes (Ebendaselbst S. 343), endlich seine ethische Abhandlung über das Gute und das Böse (Ebend. S. 399) hierherzuziehen, um die oben gegebenen allgemeinen Bestimmungen weiter begründet zu finden.

niemals seine Bestimmung rein entwickeln lassen. Die letztere geht jedoch aus einem vierfachen Verhältnisse desselben hervor: zu Gott, zu sich selbst, zu der Natur und zu den Nebenmenschen. Die höchste oder eigentlicher die einzige Pflicht des Menschen ist nun die: in allen jenen Rücksichten seine Bestimmung zu erreichen; sofern aber das Naturrecht nichts Anderes sein kann, als der Inbegriff der Regeln dafür, in jener vierfachen Beziehung: so kann es auch als angewandte Moral bezeichnet werden. Der ganze Umfang dieser Beziehungen ist aus dem nämlichen Grunde ein vierfacher: das Verhältniss zu Gott erzeugt die natürliche Religion; das zweite die persönliche Moral; das Verhältniss zu den Dingen das Sachenrecht, das zu den Nebenmenschen das Naturrecht in engerm Sinne. (Dass hier Verwirrungen sich einschleichen, braucht kaum angedeutet zu werden: wie kann z. B. von einem Sachenrecht die Rede sein, ausser in Beziehung auf das schon existirende Verhältniss zu den Nebenmenschen, wodurch überhaupt erst „Rechte" auf Sachen entstehen? Nimmermehr kann daher „Sachenrecht" von „Naturrecht" getrennt werden.)

Jenes vierte Verhältniss des Menschen zum Nebenmenschen enthält ferner folgende Bestimmungen: Der Mensch steht zunächst in allgemeinen Verhältnissen zu den Andern, was den Begriff der Gesellschaft gibt: diese ist die Grundlage von Allem. Ein reiner Naturstand existirt nicht; aber ein Vorstaatliches wenigstens ist in der Familie gegeben. Der Unterschied zwischen Familie und Staat besteht näher darin, dass der Zustand in der Familie nothwendig, im Staate künstlich ist: — eine Behauptung, charakteristisch nicht bloss für Jouffroy, sondern beinahe für alle französische Rechtslehrer und Politiker, mit Ausnahme etwa der Männer von der katholisch-theologischen Schule, indem jene fast übereinstimmend im Staate nur ein Werk der Kunst, ja der Convenienz und Willkür sehen, und keinen Blick haben für die unwillkürliche Seite desselben, welche eben in der Ursprünglichkeit des Rechtsbewusstseins liegt. — Jene beiden Gebiete: das Recht der Menschheit und das der Familie bilden ihm das Privatrecht; mit dem Staate ent-

steht das öffentliche Recht, welches sich wiederum durch die Rechtsverhältnisse der Staaten zu einander zum Völkerrechte erweitert. Diese Begriffscombination, verbunden mit dem zuerst angegebenen Eintheilungsprincip, lässt nun den Verfasser folgenden Plan für sein Werk gewinnen. Er beginnt von der persönlichen Moral und geht zum Sachenrecht fort; in Rücksicht der Beziehung der Menschen unter einander legt er das Recht der Natur zu Grunde, stellt ihm das Gesellschaftsrecht und Völkerrecht gegenüber, und schliesst mit der natürlichen Religion.*) Wir brauchen nicht zu zeigen, dass diese Eintheilung des innern organischen Zusammenhanges entbehre, trotz des lobenswerthen Bestrebens, das Naturrecht über seinen bisherigen formellen Inhalt zu erheben und die höchsten gemeinschaftstiftenden Ideen in seinen Umkreis zu ziehen: misslungen ist aber dieselbe darum, weil keine der leitenden ethischen Ideen nach ihrem Inhalte durch das Ganze durchwaltet, welches mehr das Resultat verschiedener formeller Gesichtspunkte und Eintheilungen ist.

266.

Tiefer und glücklicher sind seine Untersuchungen über das, was er „die moralischen Thatsachen der menschlichen Natur“ nennt, auf deren Feststellung sich ihm der Begriff des eigentlichen Naturrechts gründet, ja von deren Resultate es abhängt, ob es überhaupt ein Naturrecht geben könne.**) Von Natur ist der Mensch mit mannigfachen Urtrieben begabt, deren einzelne Befriedigung erstrebt wird: der Mensch liebt, was ihnen entspricht, hasst und flieht, was mit ihnen streitet. Hier ist aber alles Erstrebte ein wechselndes, der ganze Zustand des Menschen ein unstäter; dies verändert sich sogleich, wenn die Vernunft ihre Herrschaft beginnt, indem sie erkennt, dass der Mensch nur durch Beseitigung jener wechselnden Begehrungen, durch Erstrebung eines dauernden Zweckes das erreichen

---

*) „Jouffroy cours de droit naturel.“ Vol. I. Leçon I.

**) A. a. O. Leçons II et III.

können, was er sucht, das *Glück*. Das *Nützliche* und das *Schädliche* tritt sonach an die Stelle der unmittelbaren Neigungen und Abneigungen, und *Wohl*, *Nützlichkeit*, *Glück* sind daher Begriffe, welche die *Vernunft* in uns erzeugt. Damit tritt ein neues Princip des Handelns für uns ein: die freie *Zwecksetzung*, für welche die *Selbstbeherrschung* das allgemeine Mittel wird. Der Mensch handelt nach bleibenden Motiven und beherrscht den Trieb. Aber diese Selbstbeherrschung kann auf den ersten Standpunkt des sinnlichen Genusses sich beschränken: dann wird sie *egoistisch*, was einen Zustand, zwar nicht der Sittlichkeit, doch wenigstens der allgemeinen Beurtheilung unsers Handelns erzeugen kann: Princip der sensualistisch-egoistischen Moral. Man nimmt an, dass alles Handeln darauf gerichtet sei, die eigene Wohlfahrt zu fördern.

Dieser Begriff aber widerlegt sich: wir müssen erkennen, dass die Andern das gleiche Recht haben, ja dass die Wohlfahrt des Einzelnen nur Bruchstück der allgemeinen Wohlfahrt sein könne, dass diese daher das letzte und wahrhafte Ziel alles Handelns werden müsse. So wird unser Handeln *uneigennützig*, gerecht. Aber die Vernunft gewinnt noch einen höhern Standpunkt, des Verhältnisses zu Gott, als dem *Urheber dieser Ordnung*; denn die Idee dieser Ordnung ist die Offenbarung Gottes in unserer Vernunft, der Wille Gottes in unserm Willen. Hierdurch gewinnt die Moral ein *religiöses* Element und es entsteht der dritte Zustand, der eigentlich *sittliche*, der selbstaufopfernden Tugend und sittlichen Güte.

Die drei bezeichneten Stufen gehen nicht nur hinter einander her, sondern sie greifen zugleich in einander ein und wirken zusammen: die dunkle Erkenntniss des Sittengebotes kündigt im Menschen schon früh sich an und bleibt bei den Meisten auch ihr ganzes Leben hindurch auf dieser Stufe des *Sinnes*, des *Instincts*. So ist das Sittliche nicht nur das Ziel, sondern auch der Anfang des praktischen Bewusstseins. In ihm kehrt der Mensch zur wahren Natur und Grundeigenschaft seines Willens zurück. Aber auch wenn das Sittliche im Bewusstsein sich befestigt hat, wird erst dann die Stufe eigent-

licher Moralität erreicht, wenn die Idee des Guten an sich selbst bleibend den Willen ergreift und man darin das schlechthin Verpflichtende für den Willen anerkennt.

267.

Dieser Entwicklung des praktischen Bewusstseins geht eine Reihenfolge von Gütern (biens) parallel. Gut überhaupt ist Alles, wodurch die Bestimmung eines Wesens erreicht oder gefördert wird. Die Bedürfnisse des natürlichen Menschen werden durch die realen Güter befriedigt; aus denselben entwickeln sich die empfindbaren Güter, deren Zusammenwirken das erzeugt, was wir Glück nennen. Darüber erhebt sich das moralische Gut, die Uebereinstimmung des Willens mit dem schlechthin verbindenden Vernunftgesetze; diese erzeugt erst absolute Harmonie und Friede mit uns selbst, das stets von uns angestrebte höchste Gut.

Alle diese einzelnen moralischen Thatsachen und die ihnen entsprechenden Güter bilden die Bruchstücke eines Ganzen, in welche sich die einzelnen Moraltheorieen theilen. Erst aus deren Vermittlung und Vereinigung geht das wahre, weil vollständige, Moralsystem hervor. Nach diesen Grundsätzen entwirft Jouffroy eine kritische Uebersicht der Moral, nicht nach der Zeitfolge, sondern nach den leitenden Principien gruppirt: wir finden auch hier eine Sorgfalt der Untersuchung und einen Scharfsinn der Erörterung, welche sein Werk vor vielen ähnlichen seiner Landsleute auszeichnen.

Ueberblickt man nun die Resultate von Jouffroy's Theorie, die er freilich nur in ihren Hauptzügen übersichtlich skizzirt und in einigen kritischen Anwendungen gezeigt hat: so wird selbst der deutsche Leser gestehen müssen, hier tiefern Ideen zu begegnen, als die allgemeine Ueberlieferung englischer und französischer Philosophie darzubieten pflegt und er ist hierin ein würdiger Nachfolger Cousin's geworden. Wie sehr er namentlich in der von ihm versuchten Nachweisung einer dreifachen Stufenfolge des ethischen Bewusstseins mit unserer eigenen Theorie übereinstimme, dürfte der zweite Theil dieses Werkes be-

währen. Dass auch im Uebrigen seiner Lehre die von uns aufgestellten drei praktischen Ideen, wenn auch in dunklerem Bewusstsein, zu Grunde liegen, dies ergibt schon der gegenwärtige Zusammenhang, was als indirecte Bestätigung derselben uns nur von Gewicht sein kann.

Nur das ist zu beklagen, dass die systematische Ausführung dieser Andeutungen bis jetzt unterblieben ist, während er weit umständlicher in kritischen und polemischen Erörterungen sich ergangen hat, so dass man den Ausspruch eines ältern Juristen gegen ihn wenden zu können glaubte: er sei „non tam sententiae suae adstructor, quam destructor alienae".*) Indess erscheint er weder als sklavischer Anhänger der Schotten, noch weniger Cousin's; dagegen hat er seinen Geist an den scharfen Analysen der erstern, am umfassenden systematischen Streben des Letztern gebildet und auf eigenthümliche Bahnen gelenkt. Cousin verdankt er besonders eine gründlichere Auffassung der Geschichte der Philosophie, ebenso die tiefere Beziehung des Moralischen auf die Idee des Absoluten, welche bei den Schotten nur eine ganz äusserliche war, mehr aus theologischem Herkommen stammend, als gefordert durch die Einsicht, dass alles Unbedingte in uns nur im Absoluten seinen Grund haben könne. Am Bedeutendsten erscheint uns bei Jouffroy sein Streben nach objectiver Begründung der Idee des Guten: er findet das Wesen des Guten in der innern Zweckbestimmung eines jeden Wesens, und da diese in einem vernunfterfüllten Universum nur durch seine Uebereinstimmung mit allen andern Wesen erreicht werden kann, in der allgemeinen Ordnung der Wesen (ordre universel), welcher sich zu unterwerfen, welche andrerseits frei hervorzubringen der Wille des „Guten" berufen ist. Auch Jouffroy's Entwurf einer stufenweisen Genesis des moralischen Bewusstseins — eine der wichtigsten und bisher von keiner Ethik befriedigend gelösten Aufgaben — ist wichtig und wie wir schon andeuteten, nach unserer Ueberzeugung im Wesentlichen befriedigend. Doch hat die rhapsodische Form

*) Belime philosophie du droit, Vol. I. S. 124.

des Vortrags hier besonders geschadet, wo eigentlich erst die genauere Ausführung die Wichtigkeit des Gegenstandes zeigen kann. Und so können wir am Schlusse freilich nur beklagen, dass ein so hochbegabter Geist, wie Jouffroy, die bedeutenden Hoffnungen, die er erregte, nicht zu erfüllen im Stande war. Ein frühzeitiger Tod (im J. 1842) entriss ihn der Wissenschaft und seinem Vaterlande.

268.

Ueber die weitern Leistungen der französischen Philosophie im Naturrecht und in der Moral aus der jüngsten Zeit wüssten wir wenig zu berichten, mit Ausnahme desjenigen, was die beiden folgenden Abschnitte enthalten. Alles drängte immer entschiedener aus jenen bloss allgemeinen Untersuchungen zur Lösung der politischen und socialen Fragen hin. Sofern daher nicht durch zufällige litterarische Lücken uns manches Bedeutende aus jenem Kreise entgangen ist, könnten wir nur noch drei Männer auszeichnen, welche jene wissenschaftlichen Interessen verfolgen, von denen zwei bekannt sind mit deutscher Philosophie und Denkweise: es sind M. Ph. Hepp durch seinen „Versuch einer Societätswissenschaft“, G. F. Schützenberger durch seine „Vorstudien zum öffentlichen Recht“ und „die Gesetze der gesellschaftlichen Ordnung“, und W. Belime (Professor an der Rechtsfacultät zu Dijon) durch seine Philosophie des Rechts.*) Alle drei stehen dadurch auf gemeinschaftlichem Boden, dass sie Gegner aller sensualistischen Theorieen oder, wie man es in Frankreich bezeichnet, „Spiritualisten“ sind; ebenso dass sie, darin mit dem Streben der deutschen Rechtsphilosophie verwandt, eine höhere Auffassung des Staates suchen, als die bisherige einer blossen Rechtsanstalt, oder eines

*) M. Ph. Hepp, essai sur la theorie de la vie sociale et du gouvernement représentatif, pour servir d'introduction à l'étude de la science sociale, ou du droit et des sciences politiques, Paris 1833. — G. F. Schützenberger, études de droit public, Tom. I. Paris 1837. „Les lois de l'ordre social par F. Schützenberger Tom. I. Paris 1849. — W. Belime philosophie du droit, ou cours d'introduction à la science du droit Tom. I. Paris 1844. Ob ein zweiter Band erschienen, ist uns nicht bekannt geworden.

Mittels für Zwecke des materiellen Wohles. Doch lässt sich auch hierbei eine mannigfache Abstufung unterscheiden. Hepp scheint am Meisten den nur negativen Begriff des Staates festzuhalten, während seine beiden Nachfolger ihn nach verschiedenen Seiten hin zu erweitern suchen. Aber, was ihnen gemeinsam ist, sie suchen einen Begriff des Staates, der über allem politischen Parteiwesen steht, der die Norm gibt, um es in seinem verworrenen Wechsel klar zu beurtheilen und sicher hindurchzusteuern durch dasselbe.

Bei Hepp tritt besonders der analytische Scharfsinn, die übersichtliche Behandlung des Stoffes hervor. Wenn wir von der Encyklopädie der Wissenschaften absehen, welche das erste Buch gibt, und uns zum zweiten Buche wenden, welches Grundzüge zu einer Anthropologie der Gesellschaft enthält: so fällt uns gleich die darin vorbereitete, in den beiden folgenden Büchern weiter ausgeführte Grundidee vom Staate in die Augen. Zufolge der doppelten, sinnlich-sittlichen Natur des Menschen hat er das Anrecht auf gewisse Genüsse und Güter, welche er zugleich auch dem Andern zugestehn muss. Die dem Menschen angeborne Selbstsucht wird gebrochen durch das geistige Princip in ihm, durch die sittliche Nöthigung, im Nebenmenschen seines Gleichen anzuerkennen und durch den sympathetischen Trieb. Die hieraus entstehende Doppelseite des gesellschaftlichen Lebens im Gleichgewicht zu erhalten, die Conflicte zwischen dem individuellen und dem gesellschaftlichen Interesse zu verhindern oder zu schlichten, ist die Aufgabe der Staatsgewalt, welche die Bedingungen festzustellen hat, innerhalb deren jene beiden Sphären ohne Hemmung neben einander herlaufen können. Hieraus entstehen theils Rechte der Individuen (welche das dritte Buch entwickelt), theils Rechte der Gesellschaft oder der Staatsgewalt (welchen das vierte Buch gewidmet ist). Der Staat soll dem Einzelnen eine „Garantie" seiner Rechte geben, seiner allgemeinen und nothwendigen, wie seiner abgeleiteten und erworbenen, und damit die Interessen der Gesellschaft vermitteln. Das Gleichgewicht zwischen beiden ist das höchste Ziel der angewand-

ten socialen Anthropologie oder der **Politik**. Dies ist der ganze Begriff des Staates und die gesammte Verpflichtung desselben. Man sieht, dass damit nur die Idee des Rechts und der Zweckmässigkeit, nicht aber die eigentlich schliessende des Guten ihren Ausdruck gefunden hat: der Staat ist Rechtsanstalt, zuhöchst Anordner und Schützer alles Nützlichen und Zweckmässigen. Die höchste Bestimmung ist ausgeblieben: dass durch die Staatsform die Menschheit, das Volk sich zur Sittlichkeit zu erziehen habe, d. h. um nicht ungerecht gegen das verdienstvolle Werk zu sein, es wird dieser Idee nirgends widersprochen, vielmehr liegt sie im Hintergrunde des Bewusstseins, aus welchem der Verfasser die gegebenen Verhältnisse beurtheilt; aber sie ist nicht zum Principe und Mittelpunkte des Ganzen gemacht worden.

Wenn aus dem übrigen Inhalte dieses Werkes ein besonders wichtiger und lehrreicher Abschnitt hervorgehoben werden darf: so ist es die im vierten Buche vorgetragene Lehre von der **Legitimität**. Hepp führt den gründlichen Gedanken durch, dass jener Begriff gar nicht auf die Regierung, am Allerwenigsten auf das erbliche Oberhaupt eines Staates allein sich erstrecke, sondern die allgemeine Rechtmässigkeit, „Legitimation" der Staatseinrichtungen umfasse. Diese ächte Legitimität des ganzen Staatszustandes sei aber nur möglich, wenn das Princip der Regierung mit dem des Volkes in Uebereinstimmung bleibe: erst daraus entstehe der empirische Begriff der Legitimität. Sie ist niemals eine bloss historische, der am überlieferten Rechte genug sein kann; sie hat sich stets von Neuem zu erproben und zu rechtfertigen, indem sie die Versöhnung zwischen den rechtmässigen Bedürfnissen der Gesellschaft und denen der Individuen hervorbringt. Trefflich charakterisirt danach der Verfasser das innere Verhältniss der conservativen und der demokratischen Elemente im Staate. Scharfer und unbeugsamer Vertheidiger der Rechte der Freiheit im Staate, weiss er sie doch ebenso scharf von der Anarchie zu unterscheiden, die gar keine Freiheit, sondern der Ausdruck irgend einer einzelnen **Despotie**, der Willkür im Staate ist.

267.

Die Werke von Schützenberger und Belime stehen insofern einander nahe, als beide, gleich den Rechtslehren der Kantischen Schule in Deutschland, auf strengere Scheidung von Recht und Moral dringen und das Wesen des Rechts in jede Verpflichtung setzen, welche erzwungen werden kann. Der Staat ist zunächst Ausdruck dieser zwingenden Rechtsgewalt, Zwangsanstalt; aber damit ist seine wahrhafte Bedeutung lange nicht erschöpft. Das ursprüngliche moralische Bewusstsein, was bei jedem Volke seinen bestimmten Ausdruck in der Sitte erhalten hat, ist der eigentlich individualisirende Geist des Staates, während alle in ihren Rechtsgesetzen übereinstimmen könnten. Jenen Geist zu pflegen, zum Bewusstsein zu erziehen, in der Gesetzgebung zu befestigen, ist die höhere Bedeutung des Staates, wodurch auch erst der wahrhafte Grund der Vaterlandsliebe gelegt wird, deren Befestigung nur in der bewussten Anhänglichkeit an die Sitte gefunden werden kann.

Belime hat sich nun zur besondern Aufgabe gestellt, die ursprünglichsten Begriffe des moralischen Bewusstseins genau zu analysiren, mit angefügter Kritik der hauptsächlichsten frühern Theorieen. Er huldigt darin einer verständigen Eklektik, indem es ihm weniger darauf ankommt ein einziges ausschliessliches Princip festzustellen, als die Vollständigkeit der Thatsachen bei einander zu haben. So wenn er den Grundcharakter des moralischen Bewusstseins aufsucht, findet er ihn, mit Kant, im Pflichtbegriff, aber er fügt hinzu, dass dabei noch zwei Instincte berücksichtigt werden müssen, der eine, der Selbstsucht, der andere, der Sympathie, von denen jener der Pflichterfüllung hinderlich, dieser förderlich ist.*) Dies Räsonnement ist charakteristisch: es wird dasjenige, was der Verfasser selbst „principe de la raison“ nennt, unmittelbar neben zwei „Instincte“ gestellt, die unter sich selbst wieder in einem merkwürdigen Contraste stehen. Wie löst er diese Schwierigkeit?

*) Belime a. a. O. T. I. Livr. I. S. 128 ff.

Indem er kühn zerhaut: „es gibt an sich gar keine Vernunft, keinen sinnlichen Instinct, sondern der Mensch ist es, der da räsonnirt, der den Instinct empfindet. Wenn dieser durch ein gebieterisches Gefühl getrieben wird, der Pflicht zu folgen, so ist es gleichgültig, ob dies in Folge einer Empfindung oder durch einen Urtheilsspruch der Vernunft geschieht". — Das Vorzüglichste und Verdienstvollste an Belime's Werke ist wohl, neben dem richtigen Takte, der ihn in seinen kritischen Darstellungen leitet, die scharfsinnige und concise Form, mit welcher er im dritten Buche die verschiedenen Zweige des Rechts neben einanderstellt und zu einem abgeschlossenen Rechtssysteme unter einander verbindet.

III.

Die politischen Schriftsteller Frankreichs.

268.

Den Theoretikern über Moral, Recht und Staat gegenüber, welche wir in den vorigen Abschnitten darzustellen versuchten, fassen wir hier die verschiedenen Bestrebungen von Schriftstellern zusammen, welche ohne bis zu umfassenden ethischen Theorieen sich zu erheben, dennoch auch nicht bloss auf einzelne praktische Fragen sich beschränken, sondern zwischen Beiden schwebend, bestimmte Staatszustände nach allgemeinen Principien beurtheilen und von diesen aus auf eine Umgestaltung derselben hinwirken. Diese sind es, so heterogen auch unter einander ihre Standpunkte sein mögen, welche wir unter dem gemeinschaftlichen Namen der Politiker oder politischen Schriftsteller zusammenfassen.

Eine Wirkung, wie die ihrige, die mit einer Revolution endete, war nur in Frankreich möglich: aber auch hier wurde sie lange und allmählig vorbereitet. Es bedurfte dazu fast des ganzen achtzehnten Jahrhunderts und der heftigsten Conflicte zwischen den historischen Vorrechten und den Anforderungen des ewigen Rechts; ebenso einer Centralstadt, wie Paris, von der alle geistigen Ausflüsse, bis auf die Moden herab, auf das Land, auf das übrige Europa sich verbreiteten; endlich einer schon damals zur Classicität ausgebildeten Weltsprache und Litteratur. Aber nicht die Grösse der Geister, nicht die Tiefe oder

Eigenthümlichkeit ihrer Gedanken erzeugte diese ungeheuern Resultate, sondern eben jene äusserlichen Bedingungen. In England war weit früher von Locke und von den „Freidenkern" ganz das Nämliche, nur besonnener und wissenschaftlicher gelehrt worden, was in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts die Franzosen wieder aufnahmen. Und in demselben Jahre, als Montesquieu seinen „Geist der Gesetze" erscheinen liess (im Jahre 1748), hatte Chr. Wolff, in einem freilich lateinisch geschriebenen Werke: Jus Naturae et Gentium, noch weit eindringender und consequenter die Freiheit und die Gleichheit (libertas et aequalitas), das Recht auf alle Dinge, deren Gebrauch dem Menschen nothwendig ist, das Recht des freien Gottesdienstes u. s. w. als die Rechte des ursprünglichen Zustandes (status naturalis) allen Menschen vindicirt, *) und seine Nachfolger hatten diese Gesichtspunkte entschieden verfolgt. Aber es blieb hier ein schüchtern und verborgen gehegter Begriff der Schule; er war keine Waffe zur unmittelbaren Kritik des Bestehenden geworden. Ebenso hatten fast gleichzeitig unsere gelehrten theologischen Forscher, von Michaelis bis auf Griesbach hin, angefangen den Bann der kirchlichen Tradition zu durchbrechen, um von Lessing's, von Herder's Kämpfen und Erfolgen Nichts zu sagen; und eine vernünftigere, humanere Religion war geräuschloses Gemeingut der Gebildeten geworden. Gleicherweise fehlte es Deutschland auch nicht an ähnlichen Beispielen durchgreifendster litterarischer Erfolge, wie sie Frankreich aufzuweisen hatte. Aber selbst die Gegenstände derselben sind beschämend für uns und geben Zeugniss von unserer nationalen Erniedrigung. Mit Göthe's Götz begann der Enthusiasmus für das mittelalterliche Ritterthum; sein Werther und Miller's Romane erzeugten, nicht ohne Anklang an die Minnesänger, die allgemeine Influenz der Empfindsamkeit, und selbst Klopstock, ohne Zweifel der nationalste Dichter jener Epoche, vermochte die Begeisterung für Deutschland höchstens auf Hermann zu lenken. — Auch an

*) Christ. Wolff institutiones juris naturae et gentium. T. I. Praefatio; Part. I. cap. 1. §. 89. 92. 94. 105—106 u. s. w.

wohlwollenden und muthigen Publicisten fehlte es uns nicht gänzlich. Wir erinnern nur an F. C. von Moser, Schlözer, in gewissem Sinne auch an J. Möser: aber eben das Maassvolle in den Anforderungen jener Männer, indem sie nur altverbriefte Rechte vertheidigten und gegen tyrannische Willkür sich auflehnten, zeigt den ungeheuern Abstand ihrer Forderungen gegen das, was sich in Frankreich vorbereitete.

Auch in England bildete der Geist der Publicistik sich anders, als in Frankreich. Es besitzt eine vortrefflich eingerichtete, das Staatsleben in allen Verzweigungen begleitende Presse, und in der schon lange dort eingeübten Form freier Association, mit Comité's, Denkschriften und publicistischen Berathungen jeder Art, ein vorzügliches Mittel, alle praktischen Fragen reifen zu lassen in der öffentlichen Meinung, ehe sie ausgeführt werden sollen und vor dem unzeitigen „Ueberstürzen" sich zu bewahren, dem Unglück Frankreichs und dem unsern! Dabei ist der Engländer so glücklich, nirgends auf banale Lieblingsmeinungen Rücksicht nehmen zu müssen, um die Zweck- oder Rechtmässigkeit seiner Sache ins Licht zu setzen. Ohne Rednerschmuck oder Umständlichkeit wirft er sich mitten in den Gegenstand, sicher des allgemeinen Interesses und des ebenso allgemeinen praktischen Urtheils: daher denn, wie wir schon früher bemerkten, seitdem die Gewalt der öffentlichen Meinung in England grundsätzlich und thatsächlich befestigt ist, etwa seit Locke, der Engländer den abstracten Staatstheorieen keine Aufmerksamkeit mehr zuwendet, weil er dessen nicht bedarf, sondern der Moral. Ebenso tritt uns in Bentham der publicistische Schriftsteller Englands von grossartigstem Maassstabe entgegen; aber wie verschieden von Rousseau oder von Fourier! Er hat sich nur mit einzelnen praktischen Vorschlägen beschäftigt und blieb der Feind aller abstracten Theorie und vollends aller abstract liberalen Bestrebungen!

Viel gemischter ist dies Verhältniss jetzt noch in Frankreich. Wie gross und allbeherrschend dort auch bei dem ersten Entstehen einer politischen Litteratur, vor etwa hundert Jahren, der Einfluss einzelner Männer auf die öffentliche Mei-

nung war, im gegenwärtigen Augenblick sind die Ausschliesslichkeiten immer schwächer geworden. Jetzt gibt es dort gar keine in sich befestigte, über die socialen Hauptfragen einverstandene Gesammtüberzeugung mehr, sondern alles wogt im Wechsel der Extreme gegen einander. Jeder eilt daher Partei zu machen, mit künstlichen Mitteln die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen, durch Schmeichelei oder durch Täuschung. Daher jene allgemeine politische Heuchelei, jene Parteiverfälschung der Wahrheit, welche um so verwerflicher ist, als sie unaufhörlich die höchsten und heiligsten Interessen der Menschheit für sich anruft.

Desto bedenklicher ist es, dass, trotz dieses allgemeinen und sehr gerechtfertigten Misstrauens, nirgends mehr als in Frankreich die also verfälschten Ideen Gewalt haben auf die öffentliche Meinung, und die dunkel getriebenen Massen zur That hinreissen. Es ist das zugleich Grosse und Betrübende im Charakter dieses Volkes. Die ganze französische Revolution, von ihrem ersten Auftreten bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte, ist ein mit innerer Consequenz sich entwickelnder, von Moment zu Moment fortschreitender Versuch, die praktischen Ideen des Rechts und der Humanität in Ausführung zu bringen: desswegen ist sie die grösste weltgeschichtliche Erscheinung der neuern Zeit, und desshalb gehört ihre summarische Betrachtung in die Geschichte einer Rechtsphilosophie. Aber diese ideale Auffassung, so unbestreitbar berechtigt sie ist, bleibt doch nur der selten klar hindurchleuchtende Hintergrund: bloss in ihrem Beginne, bloss im Bewusstsein der edelsten, hervorragendsten Geister trat sie mit reiner Gewalt hervor. In der Verwicklung abgeleiteter Wirkungen, in der Selbstsucht der Führer verzerrte sie sich zur widrigsten Missgestalt.

In diesem Sinne eine Geschichte der politischen Litteratur in Frankreich zu schreiben, nachzuweisen, wie die öffentliche Meinung ebenso geleitet wurde durch einzelne hervorragende Geister, wie diese doch auch durch äussere Ereignisse, durch Ehrgeiz oder Nöthigung in ihren Wirkungen beschränkt wurden, wäre eine ebenso belehrende als schwierige Aufgabe für

den Geschichtsforscher. Aber von einem Deutschen und in Deutschland selbst geschrieben, bliebe es wohl ein unvollkommenes Unternehmen, wiewohl gerade in Deutschland sehr tüchtige Forscher sich daran versucht haben. *) Das Nachfolgende strebt eine so umfassende Aufgabe nicht an; wir wollen nur in den Hauptpunkten anzudeuten suchen, welch eine Stufenfolge von politischen Anschauungen, zuerst dargestellt in hervorragenden Geistern, Anfangs die Revolution angebahnt, nachher den verschiedenen Phasen derselben, unterstützend oder Widerstand leistend, zur Seite geblieben sei.

---

*) Wir nennen zuerst: „Geschichte der Staatsveränderung in Frankreich unter König Ludwig dem XVI., oder Entstehung, Fortschritte und Wirkungen der sogenannten neuen Philosophie in diesem Lande." Leipzig, Brockhaus 1827 ff. Dies fleissige und in seinen Angaben zuverlässige Werk des ungenannten, aber keineswegs unbekannten Verfassers sucht, besonders in dem ersten Bande, gerade jene Aufgabe zu lösen. Da es im strengsten monarchisch conservativen Sinne geschrieben ist, so konnte es nicht fehlen, dass es, besonders zur Zeit seines Erscheinens, mit einer Art von litterarischem Interdict belegt wurde. Wie uns dünkt, mit Unrecht! Denn im Einzelnen sind die Urtheile des Verfassers billiger und gemässigter, als wir sie selbst bei Schlosser antreffen. Besonnen und gründlich hat einzelne Seiten jener Aufgabe L. Flathe behandelt: „Geschichte des Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Verfassungsprincipe der Staaten der neuesten Zeit von 1789—1799." II Bde. Leipzig 1833. Schlosser in seinem bekannten Werke: „Geschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts" hat das besondere Verdienst, auf die geistige Bildung und die Litteratur genaue Rücksicht zu nehmen. Seine Gelehrsamkeit und die Zuverlässigkeit seiner Angaben ist anerkannt: sein Urtheil erscheint uns nicht selten voreingenommen und beschränkt. Seinem ganzen Werke gebricht überhaupt, bei überall sich kundgebender achtungswerther Unabhängigkeit der Gesinnung, jede durchgreifend leitende Idee, sei sie von politischem oder philosophischem Charakter. — Unter den zahlreichen französischen Geschichtsschreibern dieses Zeitraums hat ohne Zweifel Thiers (Histoire de la revolution française, zuerst 1825) am Klarsten und Ebenmässigsten den gewaltigen Stoff behandelt; doch tritt jenes Element eben desshalb in den Hintergrund zurück. Geistvoll und ganz auf diese Aufgabe gerichtet, aber parteiisch, sind die beiden Werke von Louis Blanc: „Histoire de dix ans 1830—1840", Paris 1843, und das spätere: „Histoire de la revolution française", 1847. In beiden sucht er zu beweisen, dass in der ersten Revolution die Idee des Bürgerthums (bourgeoisie) gesiegt habe, dass in einer folgenden die des Volksthums (peuple) siegen müsse. Welche Rolle er selbst in der neuesten Revolution gespielt hat, ist daraus zu erklären.

269.

In **Montesquieu***) möchten wir für Frankreich den Uebergang erblicken aus dem Principe alter historischer Politik in eine neue Zeit, ohne doch mit jener völlig zu brechen. Er ist der erste Erfinder des **Begriffes constitutioneller Monarchie**, wie er noch jetzt unter uns in Geltung steht; dasjenige nämlich, was seine Studien über die englische Verfassung ihm gelehrt hatten, erhob er durch rationelle Begründung zum allgemeinen Begriffe, und erwies es als die **zweckmässigste Staatsform**, wenn man den gegebenen Zustand der Gesellschaft betrachte. Nur bei einem tugendhaften Volke von einfachen Sitten ist die vollkommenste Staatsverfassung, die republikanische, zulässig. Diese Ansicht über die Vorzüge der Republik tritt in Montesquieu's frühern Werken noch entschiedener hervor, als in seinem „Geist der Gesetze“.

In den „persischen Briefen“ **) schildert er unter der populären Hülle eines Halbromanes die Zustände der französischen Monarchie, der Kirche, der Gesellschaft unter Ludwig XIV. und der Regentschaft: er bezeichnet sie als morsch in den innersten Fugen und der Lüge verfallen, während er dem gegenüber (10—15. Brief) die republikanische Verfassung als die der Jugend uud Einfalt der Völker preist, und in der Monarchie (eigentlicher Despotie) nur ein nothwendiges Uebel sieht, um der Verdorbenheit der bürgerlichen Gesellschaft und den Ausbrüchen des Lasters die nöthigen Schranken aufzuerlegen. Durch umfassendere historische Forschungen, von denen seine „Betrachtungen über die Ursachen der Grösse und des Verfalls der Römer“ (zuerst 1734) eine Probe ablegten, und durch Reisen nach Italien und England zu einer grössern Aufgabe befähigt, trat er endlich mit seinem Hauptwerke: „**dem Geist der Gesetze**“ hervor (zuerst 1748, nachher in einer erweiterten und verbes-

---

*) **Charles de Secondat, Baron von Montesquieu**, geb. 1689. gest. 1755.

) „Montesquieu**, Lettres persanes“, zuerst 1721, in den „Oeuvres“ 5. Vol. Paris 1796, im ersten Bande.

serten Bearbeitung, worin er den Erinnerungen seiner Freunde Rechnung getragen hatte, im J. 1757). Es wurde Anfangs kalt aufgenommen; seine Anforderungen schienen zu sehr im Missverhältniss zur Wirklichkeit.*)

Dieses Werk gründet seinen Begriff des Staates eigentlich auf die Theorie von Hobbes. Alle Menschen sind von Natur einander gleich und nur aus der Vereinigung ihrer freien Willen, zum Zwecke erhöhteren Wohlseins, ist der Staat entstanden. Die erste Bedingung dieses Wohlseins ist aber „die politische Freiheit". Sie besteht in der Unabhängigkeit des Einzelnen und seiner Unantastbarkeit innerhalb der ihm zugewiesenen Rechtssphäre. Die historischen Staatsverfassungen verhalten sich jedoch sehr verschieden zur Lösung dieser Aufgabe: ja ganz andere Zwecke treten bei ihnen hervor. Sie sind republikanisch (unter welchem Begriff Montesquieu die Demokratie und Aristokratie befasst) monarchisch und despotisch: in jener ist die „Tugend", in der zweiten die „Ehre", in dieser die „Furcht" das bewegende Princip.*) Er sucht diesen Satz durch Beispiele zu erhärten; dennoch bleibt, wenigstens in Bezug auf die beiden ersten Staatsverfassungen, die Behauptung eine ungenügende Abstraction.

Die eigentliche Frage ist jedoch, wie die Verfassung beschaffen sein müsse, um die politische Freiheit zu sichern? Nur durch die Sonderung, Unabhängigkeit und gegenseitige Hemmung der drei Gewalten im Staate kann dies Ziel erreicht werden, und hier kommt nun Montesquieu, in dem so berühmt gewordenen Capitel „über die englische Verfassung",**) auf das bekannte Resultat. Zwei Kammern, die eine hervorgegangen aus der Erblichkeit des angestammten Adels, die andere aus Wahl, besitzen das Recht der Steuerbewilligung und der Gesetzgebung: über sich haben sie einen Herrscher nach der Erbfolge, geheiligt und unverletzlich in dieser Würde, der die Gesetze zu voll-

---

[illegible] vgl. [illegible] vor dem „Esprit des lois" S. [illegible] XXXV.

[illegible]

ziehen hat, aber auch das Recht besitzt, ihnen seine Beistimmung zu versagen. Neben beiden endlich steht ein unabsetzbarer Richterstand, ohne Berührung mit der gesetzgebenden, wie mit der vollziehenden Gewalt, an seiner Seite eine gewählte Jury, hervorgegangen aus dem Schoosse der Nation, in welcher der Angeklagte seine Pairs erkennt.

Was hier von Montesquieu als allgemeines Staatsideal hingestellt wurde (in dem bezeichneten Abschnitte über die „englische Verfassung" geht er auf das Historische derselben nicht ein, ja er nennt England nicht einmal): das suchte man etwas später, durch genauere Hinweisung auf England und auf die Vortheile seiner Verfassung, auch als ausführbar darzustellen. De Lolme in seinem Werke über die englische Constitution*) gibt in einer begeisterten Schilderung der englischen Gesetze und Institutionen mittelbar eine scharf contrastirende Kritik der französischen Zustände.

270.

Aber nicht diese Hervorhebung Englands, Frankreich gegenüber, nicht jene Lösung des allgemeinen Problemes waren hier das Wichtige; denn es lassen sich auch noch andere Staatsformen denken, in denen die politische Freiheit gesichert ist: sondern dass Montesquieu kühn genug war, es auszusprechen: die politische Freiheit des Einzelnen sei der wahrhafte Zweck des Staates. Hiermit war das Hauptwort gesagt, welches alle weitern Consequenzen in sich schloss und unaufhaltsam aus sich entwickeln musste. Der politische Begriff der Persönlichkeit war gefunden: nur der Staat ist der wahre, welcher dieser die Möglichkeit verleiht, sich ganz und nach allen Seiten zu entwickeln.

Die Grösse und Entschiedenheit dieses Gedankens war es, welche von J. J. Rousseau mit Begeisterung ergriffen wurde.**)

---

*) „De Lolme sur la Constitution de l'Angleterre ou de l'état du gouvernement anglais"; zuerst in französischer Sprache: Amsterdam 1771. Nachher übersetzte es der Verfasser in's Englische.

**) Jean-Jacques Rousseau geb. 1712, gest. 1778.

Mehr ein tiefes Gemüth, als ein scharfer Denker, aber von unendlichem Mitgefühl erfüllt für das Elend des Menschengeschlechts im Vergleich zur Höhe seiner Bestimmung, trieb er den empfangenen Gedanken mit Ungestüm seinem letzten Ziele zu: er widerlegte Montesquieu, aber er genügte nicht in dem eigenen Resultate. Er war nicht Philosoph genug, um das Wesen der menschlichen Persönlichkeit an sich zu ergründen: wie so Viele, hat er das Ursprüngliche des Menschen mit dem Unmittelbaren und Natürlichen verwechselt, und um jenem Raum zu geben, ihn in den blossen Zustand der Unmittelbarkeit, Natürlichkeit zurückversetzen wollen. Ebenso war er zu wenig scharfer politischer Denker, um die Unbestimmtheit, und in seinen Folgen die Heillosigkeit des Satzes zu erkennen: dass das Volk, die unbestimmte, in sich unklare Allheit der Einzelnen, der „Souverän", der höchste Wille im Staate sei. Doch war er einer der wenigen Menschen, denen eine einzige Grundgesinnung durch das ganze Leben treu blieb: es war seine Liebe zur Menschheit, seine Begeisterung für das Wohl derselben und die Ueberzeugung von dem unheilbaren Verderben der heutigen gesellschaftlichen Zustände, weil sie von der Idee der Menschheit abgefallen sind. Desshalb ist aber auch sein Werk über den „Gesellschaftsvertrag" nicht für sich zu betrachten; es war nur der Ausfluss derselben Denkart, welche in seiner Schrift „über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen" und in seiner spätern „über die Erziehung" hervortrat. Mag es auch kein bewusst entworfener Plan sein, der diese drei Werke verbindet, so stellen sie doch nur Einen Grundgedanken dar, und namentlich seine eigentlich politische Schrift kann gar nicht verstanden werden, wenn man nicht aus der früheren: „über den Grund der Ungleichheit" seine Vorstellung vom Wesen des Menschen kennen gelernt hat.*)

Im Naturstande ist jeder Mensch völlig gleich dem andern.

---

*) „Rousseau discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes", zuerst 1754. — Oeuvres complètes de Rousseau par. V. D. Mussay-Pathay, Paris 1823, T. I. S. 244—318.

Ist ihm die Befriedigung der nächsten natürlichen Bedürfnisse gesichert, so treibt ihn Nichts, durch Eigenthum oder künstliche Gesetze sich vor den Andern abzuschliessen. Mitleid ist hier das einzige Band unter den Menschen und Quelle aller menschlichen Tugenden. Erst wenn die Bedürfnisse sich künstlich vervielfachen, wenn eine eben so künstliche Cultur um sich greift, entsteht Ungleichheit und zum Schutze derselben ein künstlicher bürgerlicher Zustand, welcher dem ursprünglichen Rechte entgegen und vernunftwidrig ist, weil er auf Verhältnissen beruht, welche an sich nicht sein sollten. Denn vergleichen wir die Uebel des geselligen Zustandes im Staate mit denen des Naturstandes, so ist kein Zweifel, dass jene die grösseren sind.

Demnach, wäre man dem Gesetze der Natur treu geblieben, so bedürfte es keines Staates und keiner Obrigkeit, und so ist mit völliger Verkehrung aller gesunden Verhältnisse das Resultat unserer Mühen und Anstrengungen immer grössere Entfernung von der Natur und damit ein immer grösseres Elend! Der Schluss dieser tief revolutionären Schrift stimmt freilich zu passiver Resignation herab: so sehr man auch die bestehenden Einrichtungen verachten muss, so soll doch der Vernünftige den Gesetzen des Staates sich duldend unterwerfen. Rousseau war in den Resultaten seines Denkens revolutionär; nicht so in seinen Gesinnungen!*)

271.

Von dem Ergebnisse: der gegebene Staat sei eigentlich das Nichtseinsollende, war nur ein Schritt zur Nachweisung,

*) Die letzten Worte dieser von seltenem Schwunge der Rede gehobenen und von tiefem Freiheitsgefühl durchdrungenen Schrift concentriren deren Inhalt und umfassen Alles, was seitdem tausendmal, umständlicher aber nicht besser, über unsere gesellschaftlichen Zustände gesagt worden ist: Tout cela prouve suffisamment ce qu'on doit penser de la sorte d'inégalité, qui regne parmi tous les peuples policés, puisqu'il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du necessaire!

wie durch völliges Hinwegwerfen der Vergangenheit eine Staatsform sich erzeugen lasse, welche dem einmal verloren gegangenen Naturstande sich annähert, welche auch gelten könnte, wenn er wiederhergestellt wäre. Die Schrift „über den Gesellschaftsvertrag" soll diese Aufgabe lösen.*)

Der Mensch ist ursprünglich frei: aber wohin wir sehen ist er in Fesseln geschlagen. Woher diese Veränderung? Ich weiss es nicht. Nur die Aufgabe getraue ich mir zu lösen, was sie vernunftmässig (legitime) machen kann. Die Freiheit ist unabtrennbar vom Wesen des Menschen; sie ist seine schlechthin unveräusserliche Eigenschaft. Auf seine Freiheit verzichten heisst auf sein Wesen als Mensch verzichten; dies ist daher in jedem Betracht unzulässig, vernunft- und pflichtwidrig. Rousseau widerlegt von hier aus sogleich Grotius' und Hobbes' Theorieen, dass der Staat aus einem Vertrage hervorgegangen sei, durch den die Mehrzahl, zum Besten des Ganzen, ihre Freiheit definitiv aufgegeben habe, um sich von Einzelnen beherrschen zu lassen.

Es ist vielmehr eine Form der Gesellschaft zu finden, welche mit gemeinsamer Autorität Person und Güter jedes Einzelnen schützt, in der jedoch Jeder nur sich selbst gehorcht und somit frei bleibt, weil er den gleichen Antheil mit Allen an jener gemeinsamen Autorität besitzt. Jeder unterwirft sich der Leitung des allgemeinen Willens; weil aber seine Freiheit eingeschlossen ist in diesen Collectivwillen, hat er sie in Wahrheit nicht aufgegeben.

Um diesen Uebergang aus der unbeschränkten Freiheit in eine durch den Willen aller Andern beschränkte rechtmässig zu machen, muss man jedoch auf einen „ersten Vertrag" zurückkommen, der die Einwilligung der Theilnehmenden ausspricht, „und zwar muss diese Einwilligung, wenigstens das erste Mal, die einstimmige sein".

Diese Vereinigung, also gebildet, heisst Republik oder

---

*) „Rousseau du contrat social ou principes du droit politique" zuerst 1761. Oeuvres complètes T. V. S. 64 – 240.

politisches Ganze (corps); Staat, insofern sie unthätig ist, Herrscher (souverain), sobald sie in Thätigkeit tritt; Staatsmacht (puissance), andern Staaten gegenüber. Die Einzelnen heissen Bürger, als Theilhaber der höchsten Gewalt, Unterthanen, sofern sie den Staatsgesetzen unterworfen sind.*)

Der Souverän (jener allgemeine Wille) besitzt allein seine Gewalt unveräusserlich und untheilbar; wenn sie auf Eine oder Einige übertragen wird, so geschieht dies niemals definitiv, sondern widerrufbar. Ebenso ist sein Wille und Beschluss ein untrüglicher, wenigstens immer auf das Beste des Ganzen gerichtet. Er kann getäuscht werden, aber nicht verderbt. Desshalb ist es nöthig, ränkevolle Parteiungen und Associationen im Staate zu verhindern, welche nur eine eigensüchtige Willkür dem allgemeinen Willen unterschieben würden. Jeder muss einzeln nach seiner Ueberzeugung stimmen und aus dieser gegenseitigen Beschränkung einzelner Willen wird zuverlässig der richtige Durchschnitt des allgemeinen Willens hervorgehen.**) So sprach sich schon Rousseau, gerade im Interesse des demokratischen Princips, gegen die Verfälschung desselben durch das Clubbwesen aus, und gegen Alles, was damit zusammenhängt!

Die „Schranken“ der souveränen Gewalt liegen in den Rechten des Einzelnen; denn nur so viel hat dieser von seiner persönlichen Freiheit und von seinem Vermögen an den Souverän übertragen, als der Verein bedarf. Wie viel oder wie wenig jedoch dies auch sein möge, in dem ursprünglichen Vertrage liegt die Grundbestimmung, dass Alle den gleichen Antheil dabei zu tragen haben. Die Rechte des Souveräns können daher nie die Gränzen des allgemeinen Vertrages überschreiten, so dass er in keinem Falle das Recht hat den Einen anders zu behandeln, als den Andern, weil dann dem allgemeinen Willen sich ein besonderer unterschöbe.

Nach diesen Prämissen beurtheilt Rousseau das Recht des

*) Contrat social, Liv. I. chap. I — VI.

**) Contrat social, Liv. I. chap. VII. Liv. II. chap. I — III.

Staates *über Leben* und Tod. Das Recht der Todesstrafe ist ihm *nicht abzusprechen*: nicht ein Mitglied der Gemeinschaft, sondern *ein* Feind derselben, der sich im Kriegszustande gegen sie befindet, soll dadurch vertilgt werden, wenn er auf keine andere Weise unschädlich gemacht werden kann. Uebrigens sind die vielen Strafen nur ein Zeichen der Schwäche oder der Trägheit der Regierung; denn Keiner ist so verderbt, dass er nicht durch gehörige Leitung für die menschliche Gesellschaft wieder gewonnen werden könnte.*)

Damit der Staat Leben und Bewegung erhalte, bedarf er weiser, zweckmässiger Gesetze. Es ist kein Zweifel, dass sie nur vom Gesammtwillen ausgehen, wenigstens dass er sie sanctioniren müsse; dennoch ist es eine schwere Aufgabe, den rechten Gesetzgeber zu finden, zumal da seine Stellung im Staate eine durchaus einzige ist; denn er kann weder als Beamter, noch als Souverän betrachtet werden: er soll völlig hinausgerückt sein, wie über die menschlichen Leidenschaften, so über die besondern Beziehungen im Staate. Aber noch weit schwieriger ist es, für weise Gesetze die Anerkennung der blinden Masse zu gewinnen. Hierzu kann nur die Berufung auf eine höhere, göttliche Autorität ausreichen, deren sich auch die grossen Gesetzgeber des Alterthums bedienten, um sich Glauben zu verschaffen und ihr Volk wider seinen eignen Willen glücklich zu machen.**)

Hier zum ersten Male in der äusserlich sonst wohlgefugten Beweisführung kündigt sich für Rousseau das dunkle Bewusstsein der ungeheuern Lücke an, welche in seiner Theorie übrig bleibt. Woher der Inhalt für jene nur formale Freiheit Aller? Woher die Sicherheit einer weisen Benutzung derselben, woher gute, über jede Willkür der Aenderung erhabene Gesetze? Rousseau weiss dies Alles nicht. Ein grosser Gesetzgeber soll vom Himmel kommen, wenigstens mit himmlischer Autorität sich umkleiden. Die Schuld ist, dass Rousseau die Macht der praktischen

*) Contrat social Liv. II. ch. IV u. V.
**) A. a. O. Liv. II. chap. VI — VII.

Ideen zwar in seinem Gemüthe kannte, nicht aber in freiem Begriffe besass. Und so ist ihm das Schlimmste begegnet, was einen Philosophen treffen kann: er verwechselte unaufhörlich die rohe, empirische Allheit der Einzelnen, der Massen, mit der sittlich-vernünftigen Allgemeinheit des menschlichen Willens, welche, so gewiss die praktischen Ideen dunkel in uns wirken, auch in Allen verborgen ist, aber keinesweges unmittelbar, noch weniger auf harmonische Weise in ihnen zur Wirksamkeit kommt. So denkt er sich durch eine unwillkürliche Fiction diesen allgemeinen Willen (die ächte „Volkssouveränität") schon als gegeben, während er eine durch unendliche Annäherung zu findende Aufgabe ist!

272.

Wir fügen noch einige abgeleitete Sätze an, welche sein Princip der Volkssouveränität für die Ausübung nicht unwesentlich beschränken und die den abstracten Verehrern dieses Princips im Munde Rousseau's vielleicht unerwartet sein werden.

Nachdem das Volk durch Sanction der Gesetze seinen Willen ausgesprochen hat, bedarf es einer äussern, physischen Macht, um diese Gesetze in Anwendung zu bringen, welche jedoch nur als Organ des Volkswillens wirkt. Dies ist die Regierung (gouvernement oder suprême administration): alle Regierung ist bloss ausübende Macht (pouvoir exécutif); sie besitzt eine souveräne Gewalt, hat auch dieser gegenüber keine Rechte, sondern existirt nur durch ihren widerruflichen Willen. Desshalb kann der Act ihrer Einsetzung auch nie als Vertrag zwischen zwei Gewalten angesehen werden: jede Regierung und Regierungsform ist veränderlich; denn sie bleibt blosses Organ des Volkswillens.*)

Dies im Principe festgestellt, erhebt sich die praktische Frage, in welcher Form die Regierung die meiste Kraft besitze? Offenbar in derjenigen, in welcher die Regierung am Einfachsten und Unmittelbarsten dem Willen des Souveräns oder des

*) Contrat social, Liv. III. chap. I.

Volkes *entspricht. Daher*, je zahlreicher die Glieder der Regierungsgewalt, *desto* schwächer diese; desshalb ist die wirksamste Regierung die eines Einzigen. Daraus folgt ferner, dass je mehr der Staat sich vergrössert, desto stärker und unabhängiger die Regierungsgewalt gestellt sein muss. Freilich, je weniger zahlreich die Regierung, desto mehr entfernt sie sich vom allgemeinen Willen und stellt nur einen einzelnen dar. Was man also von der einen Seite gewinnt, verliert man auf der andern, und die Kunst des Gesetzgebers besteht eben darin, jenes Verhältniss nach der eigenthümlichen Lage des Staates auf das Zweckmässigste festzustellen. *)

Nach diesen Grundsätzen muss nun die reine Demokratie für die unzweckmässigste Regierungsform erklärt werden nach dem gegenwärtigen Maassstabe der allgemeinen Volksbildung. „Sie wäre eine Verfassung für Götter; ihre Vollkommenheit passt nicht für Menschen." Zugleich hat sie die Neigung in Oligarchie der schlimmsten Art umzuschlagen!

Ebenso sind die Mängel der Aristokratie, in der wechselseitigen Eifersucht ihrer Häupter, leicht zu erkennen. Die reine (absolute) Monarchie hat wegen ihrer innern Stärke grosse Vorzüge. Aber die Gefahr ist, dass sie in Despotie entarte, und ihr Hauptmangel besteht in dem Wechsel der Regenten, wo es ebenso schlimm ist sie durch Volkswahl zu erneuern, als an die Erblichkeit gewisser Herrschergeschlechter zu binden.

Wie entscheidet nun Rousseau die Frage? Es ist sehr bedeutungsvoll, dass er sie im Allgemeinen für unlösbar erklärt: es gibt gar keine absolut beste Regierungsform, sondern jede kann unter gewissen Verhältnissen ihre Vorzüge haben. Alles richtet sich nach der Bildung des Volkes, und vollends der Freiheit sind nicht alle Völker fähig. **) — Nur an gewissen äussern Zeichen kann man die Güte einer Regierung erkennen. Nachdem er viele trügerische Anzeichen verworfen, kommt Rousseau dazu das seinige aufzustellen. Es ist wiederum

*) Contrat social Liv. II. chap. I. in fin. II.
**) A. a. O. Liv. III. chap. VIII. init. VII.

nur ein äusserliches, formales, arithmetisch zu berechnendes. Das einzige untrügliche Zeichen einer guten Regierung ist, wenn das Volk, ohne künstliche Mittel und ohne Colonien von Aussen, ganz sich selbst überlassen, in unaufhörlicher Vermehrung begriffen ist: — das Zeichen der schlimmsten, wenn es unaufhörlich abnimmt. „Jetzt ihr Rechner beginnt eure Pflicht; — zählet, vergleichet, ziehet Ergebnisse"! Man sieht, dass er Frankreichs damaligen verzweiflungsvollen Zustand im Auge hatte, wo wirklich die Bevölkerung in steigendem Maasse abnahm.*)

273.

Nunmehr jedoch — nachdem er als praktischer Politiker die Unanwendbarkeit seiner Theorie von der Souveränität des Volkes auf die gegebenen Staatszustände selber anerkannt, ja gewissenhaft in's Licht gestellt hatte —: fasst er noch einmal die starre Consequenz derselben auf, um sie noch weiter zu führen. Damit sich die Regierung nicht an die Stelle des Souveräns setzen könne, müssen in wiederkehrenden Zeiträumen Volksversammlungen veranstaltet werden, während welcher, da nun der Souverän gegenwärtig ist, alle delegirte Gewalt aufhört. In diesen Versammlungen ist nicht mehr Stimmeneinheit, wie bei dem ersten Staatsvertrage, sondern einfache Stimmenmehrheit genügend; — eine Inconsequenz, zu deren Rechtfertigung die von ihm angeführten Gründe nicht hinreichen. Besondere Vorschläge, die der römischen Verfassung entnommen sind, wie das Tribunat, das Censorenamt, sogar die Dictatur, stehen mit den eigenthümlichen Grundgedanken nur in entfernter Beziehung. Es wird auch hier eingeschärft: die erste und letzte entscheidende Gewalt liegt lediglich in dem Volke, d. h. in dem Willen Aller, hier der Mehrheit. Es folgt daraus, dass auch die Form der Constitution, die Art der Regierung jederzeit widerrufbar ist. Diese Consequenz hat man auch neuerdings ausdrücklich gezogen und die Revolution dadurch für permanent erklärt.**)

---

*) Contrat social chap. IX.

**) Ebendaselbst Liv. III. chap. XII—XV. Liv. IV. chap. II. V—VII.

Wir haben noch ein Wort zu sagen über das Verhältniss, in welches Rousseau die Religion zum Staate setzt. Er spricht davon im Schlusscapitel des ganzen Werkes und in seinen „Briefen vom Berge“ kommt er ausführlicher darauf zurück.*) Auch hier liegt ein empiristisches, ungenügendes Denken in geheimem Kampfe mit den tieferen Ahnungen seines Gemüths. Ohne sich um den eigentlichen Ursprung der Religion im Menschengeschlechte zu bekümmern, betrachtet er sie nur als einen politischen Hebel, der schädlich oder nützlich wirken könne; und da er ihn seinem abstracten Begriffe der Souveränität unterwirft, dringt er darauf, dass der weltliche Regent im Staate auch geistlicher Oberherr sei, und preist Hobbes darum, dass er so kühn gewesen, diesen einzig wahren Gedanken auszusprechen. Die christliche Kirche betrachtet er als eine Priesterreligion, welche nach Weltherrschaft strebe und so nur einen heillosen Dualismus in den Staat bringen könne. Weil sich jedoch seiner tiefern Einsicht die hohe, erst vollendende Bedeutung der Religion für den Menschen wie für den Staat nicht verbergen konnte, schlägt er vor, dass vom „Souverän“ ein Glaubensbekenntniss für alle Bürger festgestellt werde, nicht sowohl als ein religiöses Dogma, wie als Ausdruck humaner und bürgerlicher Gesinnung (sentiment de sociabilité). Wer sich nicht dazu bekennt, ist zu verbannen, nicht sowohl seiner Gottlosigkeit, als seiner Unbürgerlichkeit wegen; wer gegen sie handelt, ist mit dem Tode zu bestrafen; denn er hat das heiligste Gesetz gebrochen. Die positiven Lehren dieses Glaubensbekenntnisses enthalten einen geläuterten Theismus: unter den verbietenden hebt Rousseau nur eine hervor; es ist die Abweisung der Intoleranz.**) Auf die schreiende Inconsequenz in diesem Despotismus des Glaubens, den der „Souverän“, d. h. das Volk, vorzuschreiben hat, braucht wohl nicht besonders hingewiesen zu werden!

---

*) Contrat social Liv. IV. chap. VIII. „Lettres de la Montagne“ Part. I. Lettre I.

**) Letzteres erinnert durchaus an Fichte. Vgl. oben §. 76. S. 161. 162.

274.

Nicht ohne Absicht haben wir die innern Fäden jenes merkwürdigen, von welthistorischen Wirkungen begleiteten Werkes etwas genauer dargelegt, um bei der ungemeinen Bewunderung von der einen, bei der unbedingten Verwerfung von der andern Seite, welche es erfahren,*) ein motivirteres Urtheil und zugleich ein belehrendes Resultat herbeizuführen.

Den Grundfehler desselben haben wir schon bezeichnet (§. 272): die durchgängige Verwechslung der von sittlichem Inhalte erfüllten Freiheit, welche allein unbedingte Berechtigung hat und „unveräusserlich" ist, mit der abstracten Freiheit, welche nur Willkür bleibt. Diese zu sichern oder unbedingt zu achten, wie der gemeine Liberalismus und Radicalismus allerdings es beabsichtigen, ist keinesweges der Zweck des Staates. Daher nun im Innern die gänzliche Leerheit und Zwecklosigkeit jenes Staatsbegriffes, im Aeussern die bloss mechanische oder arithmetisch abwägende Entscheidung aller Staatsfragen. Zwar wird das öffentliche Wohl als der höchste Zweck des Staates hingestellt; aber eben dies bleibt ein abstracter Begriff, ein Unbekanntes: denn es wird weder deutlich erkannt, dass der Quell alles Volkswohles nur in den sittlich-religiösen Ideen zu finden sei, noch wird insbesondere auf die concreten Interessen, welche die einzelnen Stände unterscheiden und den Staat zu einem mit geistigem Inhalte erfüllten Organismus machen, die geringste Rücksicht genommen. Die „Gleichheit" der Bürger ist ebenso nur formelle Einerleiheit derselben, wie ihre Freiheit lediglich als formale, zu gleichen Portionen unter sie vertheilte Willkür gefasst wird. Zwar unterscheidet Rousseau ausdrücklich und wiederholt den „allgemeinen Willen" von dem „Willen Aller" (volonté de tous): jener strebt das Allen gemeinsame Interesse an; dieser sucht

*) So findet noch jetzt Louis Blanc (histoire de la revolution française T. I. S. 459 ff.) seine Logik unwiderstehlich, sein Resultat das einzig richtige, während Lerminier es als einen schönen Traum bezeichnet!

V ... bloss den eigenen Vortheil. Aber weder ist von Rousseau in w ... gezeigt worden, worin jenes gemeinsame Interesse eines Volkes dav ... wesentlich bestehe, noch wie es untrüglich zu finden sei. fr ... Und weniger noch ergibt sich, welches Mittel bei der allgemeinen Abstimmung davor schützen könne, nicht bloss den eigensüchtigen „Willen Aller“, sondern den wahrhaft „allgemeinen Willen“ hervortreten zu sehen. Und so bleibt jener „souveräne Staatswille“, dargestellt in der Allheit des Volkes, ein völlig illusorischer, praktisch unbrauchbarer Begriff, der, in die Wirklichkeit eingeführt, zum verderblichsten, sich selbst aufhebenden Erfolge ausschlagen muss. Man thut nicht Unrecht, dies Resultat der Theorie von Hobbes, als ihre entsprechende Kehrseite, völlig gleichzustellen: es macht den absoluten Despotismus der Massen zum höchsten Entscheider im Staate, wie Hobbes den Despotismus des Einzelnen; und im Erfolge ist dieser weit vorzuziehen, denn er zeigt doch Folgerichtigkeit der Plane und wird wenigstens mittelbar dazu hingedrängt, für das Wohl des Volkes zu sorgen.

So hätte denn Rousseau sich gänzlich getäuscht? So wäre in der imponirenden Wirkung, welche jene scharfsinnige Deduction auf den Leser macht, lediglich Irrthum oder Sophistik verborgen? Dies hören wir freilich von vielen Seiten, aber wir finden dies Urtheil übereilt. Werke von so dauernder Geisteswirkung enthalten immer einen Kern der Wahrheit, oder sie deuten auf ein tiefliegendes Bedürfniss.

Zuvörderst zeigt sich am Erfolge, dass mit den an sich wahren, aber ganz unbestimmten Begriffen von Freiheit des Menschen, von Gleichheit Aller, ja mit der abstracten Vorstellung Mensch, Staatsbürger u. dgl. die rechte Grundlage des Staatsbegriffes niemals gefunden werden könne. Der Staat steht auf dem Boden einer höchst vermittelten Wirklichkeit und einen abstracten Menschen, eine abstracte Freiheit, selbst einen abstracten Staatsbürger gibt es gar nicht.

Aber Nichts ist verführerischer, als dieser Wahn: dann nämlich wird die Freiheit ein leerer, mit beliebigem Inhalte zu erfüllender Begriff; ja dann bleibt ihr als innerstes Motiv nur

die persönliche Selbstsucht übrig. Und in der That ist dies das einzig Consequente, wenn man die tiefe Wahrheit nicht erkennen will, dass wir nur darum von Andern frei sein sollen, um dem höhern göttlichen Gesetze in unserm Willen unterthan zu sein. Alle andere Freiheit ist selbstsüchtige Willkür, und hat nicht den geringsten Werth und keinen Anspruch auf Anerkennung. Rousseau war, der schmachvollen Unterdrückung seiner Zeit gegenüber höchst berechtigt, begeisterter Vertheidiger der Freiheit schlechthin. Aber wer weiss nicht, dass diese, bei Rousseau unschuldige Unbestimmtheit nachher die giftigsten Früchte getragen hat und der Vorwand des ruchlosesten Despotismus einer falschen Freiheit geworden ist!

Ebenso sollte aus dem Resultate dieser Staatstheorie längst sich der Schluss ergeben haben, dass die Fiction eines blossen Vertrages weder ausreiche, um die Entstehung des Staates zu erklären, noch um seinen wahrhaften Zweck zu erkennen. Was aus jener Hypothese hervorgehe, hat Rousseau mit überschwänglicher Evidenz gezeigt: das leere, aber scheinbar verwickelte Rechenexempel eines Staates, welcher dem Zufall wechselnder Majoritäten preisgegeben ist. Die Haupttäuschung beruht darin, dass Rousseau meint, der Einzelne behalte seine Freiheit, ihm geschehe sein Wille, wenn er bei der allgemeinen Abstimmung als unbedeutender Bruchtheil mitthätig ist. Bei den sich durchkreuzenden Leidenschaften und Parteiungen, vor denen Rousseau zwar warnt, gegen welche er aber keine Mittel angibt, ist das Resultat jeder allgemeinen Abstimmung nur ein zufälliges Gemisch von gegenseitig sich neutralisirenden Meinungen, in welchem eigentlich keine einzige Meinung ganz sich wiederfindet! Daher nun der Zorn aller Minoritäten und der Protest, der sich unaufhörlich aus ihnen erzeugt, indem sie, statt sich wahrhaft frei und befasst zu wissen im Ergebniss jenes Votums Aller, unter den Zwang von Beschlüssen gebeugt sind, welche den Stempel der Zufälligkeit oder noch schlimmerer Ursachen an sich tragen. Alles dies beweist, dass in jener Freiheit der Abstimmung keineswegs das höchste Ziel

oder die Bestimmung des Staates liege, sondern dass dies unvermeidlich begleitende Unvollkommenheiten freier Staatsverfassungen sind, die man zu vermindern, durch Gegengewichte auszugleichen habe.

Die Unveräusserlichkeit der persönlichen Freiheit endlich muss Rousseau zugestanden werden; nicht aber die Gleichheit aller Menschen im Staate. Gleich werden sie allerdings geboren; aber zum Ungleichen bilden sie sich empor. Die innere Gerechtigkeit fordert beides: jene unmittelbare Gleichheit der Bildungsfähigkeit, und die aus der wirklichen Bildung hervorgehende wechselseitige Ergänzung durch ihre Ungleichartigkeit.

Nach allem Gesagten könnte man daher den politischen Vorurtheilen der Gegenwart nichts Geeigneteres empfehlen, als das erneuerte eindringende Studium von Rousseau's „Gesellschaftsvertrag". Der abstracte Radicalismus unserer Tage, sofern er noch bildungsfähig ist, würde darin weit kürzer und bündiger entwickelt finden, was er will, was er sich selbst aber noch nicht bis zum letzten Erfolge klar gemacht hat Der deutlich erkannte Erfolg eben, der die Freiheit aufhebt, die er sichern will, streitet mit den eigenen Ausgangspunkten: in Rousseau's Werke liegt die bündigste Selbstwiderlegung des gemeinen Begriffes der „Volkssouveränität".

275.

Dem nicht minder formellen, aber noch mehr als Rousseau, den Ideen entfremdeten Verstande jener Zeit musste seine Staatstheorie von unwiderlegbarer Wahrheit erscheinen, zumal da sie mit der glühendsten Energie die Freiheit gegen den Despotismus vertheidigte. Aber noch weniger unterschied man, als Rousseau das Ausführbare vom bloss Theoretischen; und so wurde jenes in unscheinbarer Zurückgezogenheit entworfene Werk*) zur ge-

*) Rousseau gesteht selbst, dass er während der Abfassung jenes Werkes, und in der ganzen gleichzeitigen Periode seines Lebens, „in ununterbrochenen Ekstasen, in einer nur erträumten Welt" sich befunden habe. S. Michaud abrégé de l'histoire de France III. Edit. Paris 1842. S. 409.

waltigen Kraft, das Bestehende zu erschüttern, und zum wich tigsten Gliede in der Kette jener Wirkungen, welche endlich auch äusserlich den Umsturz eines lange von Innen entwertheten gesellschaftlichen Zustandes herbeiführten. Voltaire, der wirksamste Geist jener Zeit, hatte das Bestehende nur in der Kirche angegriffen, war aber mit dem Königthum in bestem Vernehmen geblieben: die Hierarchie strebt auch die Herrschergewalt zu erniedrigen, sagte er; daher ist die Sache der Fürsten und der Philosophie eine und dieselbe. Nun griff Rousseau auch das Königthum, überhaupt jede historische Bevorrechtung an, und Hevetius, Diderot, Raynal, die Encyklopädisten bekannten sich bald öffentlich zu denselben Grundsätzen. Das „System der Natur“ endlich, auf dem Höhepunkte jener litterarisch-socialen Revolution (im J. 1770) hervortretend, fasste den Kampf gegen beide Gewalten mit entschiedenstem Nachdruck zusammen, indem es sie aus derselben Quelle alles Wahns und alles Unglücks, aus der Religion herleitete. Da diese nur Täuschung ist, durch den Betrug schlauer Priester erdacht und genährt, wie sollte es vollends ein göttliches Recht der Könige geben? Ihre Rechte sind erlogene Anmassungen, zumal da sie selber schlechter sind, als die, welche von ihnen beherrscht werden.*) So wurde es das stille und laute Glaubensbekenntniss aller damals Gebildeten, dass Glaubensgewalt und absolute Herrschergewält die eigentlichen Feinde des Menschengeschlechts seien: — ein wichtiger und keinem freien Volke zu ersparender Durchgangspunkt der Bildung. Es muss unnachsichtlich und bis zur Wurzel prüfen, wem es sich vertrauen will. Erst durch diese Prüfung bewährt, wird das Vertrauen ein vollständiges und definitives sein können.

276.

Aber noch ein anderer Schritt, ein höchst wichtiger und segensreicher, musste geschehen im Bereiche dieser Denkweise; und er erfolgte in Frankreich gleichzeitig von einer ganz andern, rein praktischen Seite her. An die politische Frage von den

*) „Le système de la Nature“ Part. II. chap. VIII.

Rechten des Bürgers schliesst sich nothwendig, wenn diese einmal durchgefochten sind, die allgemeinere, sociale, nach seinem materiellen Wohlergehen, überhaupt nach der gesellschaftlichen Stellung der untern Classen. Wenn die politischen Vorrechte fallen, müssen auch alle Monopole vernichtet werden. Und so wurde eigentlich zum ersten Male in Frankreich vom praktischen Gesichtspunkte die Frage angeregt, die seitdem so gewaltige Bedeutung gewonnen hat: wie dem Elende der untern Volksclassen zu steuern, was überhaupt die Pflicht des Staates gegen dieselben sei? Wenn man ferner einsah, wie man vom staatsökonomischen Standpunkte aus sehr bald sich sagen musste, dass eigentlich nur die thätigen, arbeitenden Classen im Staate Werth haben, nicht die priviligirten oder verzehrenden des Adels und der Beamten: so forderte auch das Staatsinteresse die Lösung dieser Frage. Damals sprach man den Begriff der „Arbeiter" noch nicht in seiner Allgemeinheit aus, wie dies nachher St. Simon und die Socialisten gethan; aber es war der erste Schritt auf dieser Bahn der Folgerungen zu dem wichtigen Satze: dass die Arbeit das allein Erzeugende im Staate sei. Das durch Colbert in Frankreich eingeführte Mercantilsystem der Staatswirthschaft, welches den Nationalreichthum besonders in der Menge edler Metalle, in der Anhäufung des conventionellen Metallgeldes sah, fing immer mehr an, neben der zügellosen Verschwendung der Könige, seinen verderblichen Einfluss zu zeigen, besonders durch Unterdrückung des ländlichen Gewerbfleisses, gegenüber dem städtischen, in Fabrikation und Handel gegründeten. Wie dem Bauernstande zu helfen sei, dem auch sonst tausendfältig von Lasten und Steuern erdrückten, war die erste Frage; die zweite allgemeinere, welches die wahren Quellen des Nationalreichthums seien und wie das Abgabensystem beschaffen sein müsse, welches diesem entspreche?

Hieraus entstand, fast gleichzeitig mit jener grossen politischen Reform, die Schule „der philosophischen Oekonomisten", welche in Türgot ihren hellsten Gipfelpunkt erhielt und sogar durch ihn zu vorübergehender Wirksamkeit gelangte,

bis später durch die Revolution wenigstens alle äussern Hindernisse jener Verbesserungen, die hemmenden Privilegien und Vorrechte, verschwanden. Aber gleich Anfangs thaten sich hier dieselben Gegensätze hervor, denen wir in der Geschichte der Staatswirthschaft später begegnen.

Quesnay, Urheber und Hauptbeförderer des physiokratischen Systemes, nahm drei Classen von Thätigkeiten im Staate an, die erzeugende, die vertheilende und die erhaltende. Aber nur die erste Classe, die der erzeugenden Arbeiter (producteurs) war ihm der Kern und die Stütze des Staates; die beiden andern sind nur die benutzenden oder verbreitenden. Hieraus folgt die unbedingte Freiheit aller Gewerbe, sowohl der producirenden als der verbreitenden, und einzige Abgabe (impôt unique) kann nur die auf den Grund und Boden sein, und zwar nach dem Reinertrage des Grundeigenthumes taxirt. Der Bauernstand ist also der besonders zu hebende und zu berücksichtigende. Gerührt zugleich von der traurigen Lage desselben in Frankreich, wandte er Alles an, um ihn theils von den vorzugsweise auf ihn gehäuften Abgaben zu befreien, theils ihm eine einträglichere Art der Benutzung des Bodens zu lehren. Quesnay legte die ersten Resultate seines Forschens in mehreren Artikeln der Encyklopädie nieder, und selbst Ludwig der XV. war trotz seiner sittlichen Erschlaffung, welche ihn an jeder durchgreifenden und consequent verfolgten Reform hinderte, diesen Vorschlägen seines Günstlings und Leibarztes nicht abgeneigt. Im übrigen Frankreich erregten sie den lebhaftesten Enthusiasmus, in welchen selbst Adliche, wie der Marquis Riquetti von Mirabeau (Vater des berühmter gewordenen Volksführers), eifrig einstimmten. Quesnay und Mirabeau gaben in einem Werke: „Philosophie des Landbaues" ihren Grundsätzen populäre Verbreitung, zahlreiche andere Schriftsteller folgten und bis nach Deutschland und Italien, bis zu den Thronen der Fürsten hin, reichte die mächtige Wirkung ihres Einflusses.*)

*) (Quesnay et Mirabeau) „Philosophie rurale ou économie générale et

Diesem Systeme trat alsbald Gourmay's Lehre entgegen, oder vielmehr sie erweiterte dasselbe um einen wichtigen Schritt, denselben, durch welchen auch später die Staatswirthschaft sich von den Einseitigkeiten des physiokratischen Systemes losgemacht hat. Aber dieser Schritt war zugleich wichtig für die socialen Fragen; denn noch weniger, als mit dem Systeme Quesnay's, konnte sich mit Gourmay's Grundsätzen irgend ein Vorrecht, irgend eine Beschränkung der individuellen Freiheit des Bürgers vertragen. Er zeigte, dass jede Art von Arbeit, Kunstfleiss, Handel, wissenschaftliche Erfindungen, dazu beitrage, den Nationalreichthum zu heben, dass daher, um diesen zu steigern, alle Zünfte, Innungen, Monopole aufzuheben seien. Er verlangte für den Verkehr selbst möglichste Concurrenz und völlige Freiheit der Ausfuhr und Einfuhr, für den bürgerlichen Zustand, dass Jeder, ohne den Unterschied des Standes und der Religion, zu jedem Gewerbe zuzulassen sei. Wir reden hier nicht von der Wahrheit oder Uebertreibung dieses Grundsatzes unbedingtester Concurrenz und Freiheit; wir weisen nur darauf hin, dass schon zu dieser Zeit vom rechtsphilosophischen wie vom staatswirthschaftlichen Standpunkte die Forderung einer unbedingten und gleichen Berechtigung der Persönlichkeit im Staate ausgesprochen wurde.

Gourmay's System bestand einen hartnäckigen, aber siegreichen Kampf gegen die ältere und neue Schule, dessen übrigens interessante Einzelnheiten wir hier nicht verfolgen dürfen. In England fand es an D. Hume einen entschiedenen Vertheidiger, und A. Smith's Werk „über den Nationalreichthum" (zuerst 1776) ist unter den Einflüssen dieser Lehre entworfen, welche in Italien an Filangieri und Beccaria ihre Vertreter fand, wenn sich diese auch nicht zur eigentlich politischen Consequenz dieser Grundsätze erhoben.

---

particulière de l'agriculture, III. Vol. 1764. Ebenso: „Elémens de la philosophie rurale", II. Vol. 1767—68. Das Hauptwerk ist: „La physiocratie ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain". Paris 1767, verbessert: Yverdun 1768. VI. Vol.

277.

Durch Türgot wurden jene beiden Systeme verbunden und sollten praktisch in Anwendung kommen. Als Generalintendant von Limoges (seit 1761) suchte er sie im kleinern Kreise auszuführen: aber auch litterarisch trat er und sein Freund Morellet mit Verbesserungsvorschlägen hervor. Später, als er bei dem Regierungsantritte Ludwig's des XVI. erst Seeminister, dann Generalcontroleur der Finanzen wurde, wollte er vollständiger seine Reformplane ausführen. Seine Vorschläge, Entwürfe, Verordnungen sind in seinen Werken vollständig gesammelt worden:*) sie enthalten ein System praktischer Staats- und Finanzwissenschaft nach jenen Grundsätzen fortschreitender Befreiung, welches später in Frankreich allmählig Eingang gefunden hat. Damals war es nicht möglich. Der Verfasser der „Geschichte der Staatsveränderung in Frankreich" (Th. I. S 158—233) zählt sorgfältig, aber nicht ohne Unwillen, alle die Reformen auf, welche er in den 20 Monaten seiner Verwaltung versuchte; allerdings griffen sie auf das Tiefste in die längst bestehenden Rechte ein. Es war der Versuch einer friedlichen administrativen Revolution von Oben gegen historisch berechtigte, aber an sich unrechtmässige Missbräuche, ähnlich wie sie fast gleichzeitig Joseph II. in seinem Reiche versuchte. Dass beide an dem Widerstande sämmtlicher Berechtigter scheiterten, kann uns nicht wundern, da es seitdem nicht anders gegangen ist. Man hat Türgot vielfach beschuldigt, durch diese Rüttelung am Bestehenden die Revolution mitveranlasst zu haben. Sein menschenfreundlicher Geist, wie der seines unglücklichen Herrschers, wollten durch allmählige Verbesserungen den drohenden Gefahren begegnen. Aber es ist beinahe eine psychologische Nothwendigkeit, dass das Gefühl der Selbstsucht, wenn es durch Rechtsansprüche unterstützt wird, unnachgiebig und unbesiegbar bleibe. Und so scheint es das Schicksal aller weltgeschichtlichen Krisen, dass ein gesichertes Neue nur durch gewaltsame Zerstörung des Alten gewonnen werden könne!

---

*) „Oeuvres de Mr. Turgot, ministre d'état." Paris 1808—1811. IX Vol.

278.

Die erste französische Revolution zertrümmerte vollständig das Rechtsprincip des alten feudalen Staates und der Gesellschaft; die bloss theoretischen Behauptungen und Wünsche des Jahrhunderts waren plötzlich in volle Wirklichkeit getreten. Die Vernichtung jeglichen Standesunterschiedes, die Gleichheit Aller in der Gesellschaft, im Staate das Princip der Volkssouveränität erhielten die ausgedehnteste Anwendung. Mit ihr ist das Mittelalter geschlossen und die Geschichte der neuen Zeit hat begonnen, an deren Vorhöfen wir selber noch stehen. Wie sich übrigens in jenen gewaltsamen Explosionen tiefe Wahrheit und Wahn, eigentlicher Fortschritt und schädliche Zerstörung fast unlösbar verflochten, brauchen wir nicht mehr zu zeigen: wir haben in dem ruhigen Spiegel der Theorie bei Rousseau den durchgreifenden Mangel bereits erkannt, der jenen Ideen, also erfasst, anhaftet. Dagegen gehört es in den Umfang der gegenwärtigen Betrachtungen, nachzuweisen, wie weit und in welchem eigenthümlichen Maasse es der französischen Revolution gelungen sei, durch die verschiedenen Verfassungen, in denen sie ihren Ausdruck und vorübergehenden Ruhepunkt fand, der Rechtsidee und der Idee humaner Gemeinschaft Verwirklichung zu geben. Der Versuch selber war einer der wichtigsten in der ganzen Weltgeschichte. Es galt, zum ersten Male unbeschränkt vom Ueberlieferten einen völlig neuen gesellschaftlichen Zustand zu begründen. Dass er misslingen musste, lag nicht an den Ideen, sondern an der Oberflächlichkeit ihrer Auffassung, noch mehr darin, dass plötzlich eine ungeheuere sittliche Aufgabe auf ein Volk gewälzt wurde, das durch lange Selbsterziehung weder fähig noch würdig geworden war, sie auszuführen. Man hat sich an die Thatsache des Misslingens gehalten und die Idee entgelten lassen, was nur in der innern Unwürdigkeit ihres Stoffes lag. Ueberhaupt ist es eine Frage, die wir nicht untersuchen wollen, ob das französische Volk Innerlichkeit und stetige Ausdauer genug besitze, um irgend eine praktische Idee zu vollständigem und gesundem Dasein zu bringen!

Sieyès unternahm es, unmittelbar vor dem Ausbruche der Revolution, ihren Grundgedanken zu formuliren, Mirabeau's kühnes Wort: „dass der dritte Stand das Volk sei", gab demselben plötzliche Anerkenntniss im Bewusstsein Aller, und die Begeisterung, die dieser Gedanke der allgemeinen Gleichheit erweckte, war so gross und nachhaltig, dass der edle Condorcet mitten in den persönlichen Gefahren, die ihn in der Schreckenszeit umringten, und im wildesten Missbrauche der Freiheit, diese als die Urheberin alles Glücks und aller Fortschritte des Menschengeschlechts preisen konnte.*) In seiner Schrift „gegen die Privilegien" führte der Erstgenannte aus, dass jedes Vorrecht der allgemeinen Idee des Rechtes widerspreche, dass das Volk aus diesem Grunde das Recht habe, sie aufzuheben. Noch durchgreifender war die Wirkung der zweiten Schrift: „was der dritte Stand sei?" Sie erwies, dass der producirende und den Staat erhaltende Mittel- oder Bürgerstand, der eigentliche Träger des Staates, darum ihn auch regieren müsse. Der Begriff des Volkes als einer thätigen, greifbaren Macht war gefunden, und was Rousseau in einer unbestimmten wirklichkeitslosen Idee gezeigt hatte, stand plötzlich gerüstet da.

279.

Dieser „dritte Stand" wagte nunmehr auf dem ersten Schritte dieser Bahn, von den beiden andern Ständen sich zu trennen;

---

*) Emanuel Joseph (Graf von) Sieyès: „Essay sur les privilèges" (November 1788); „Qu'est ce que le tiers-état?" (Anfang 1789). — Mirabeau rief am 23. Juni 1789 dem Aussendlinge des Königs, der in seinem Namen die Nationalversammlung auflösen sollte, das entscheidende Wort zu: „dass sie (der dritte Stand) im Namen des Volkes versammelt seien, dass sie nur der Gewalt weichen würden!" Dies Wort eröffnete und begründete die Revolution, weil es die Grundlage des alten Staatsrechtes umwarf und den Gedanken der Volkssouveränität zur neuen herrschenden Macht erhob. — Marie Antoine (Marquis de) Condorcet schrieb seine „Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain" im J. 1793 als ein durch die Volksgewalt Geächteter in einem verborgenen Asyle und von täglicher Todesgefahr umringt.

später, als diese sich mit ihm vereinigten, erklärte er sich als die vollständige Nationalvertretung, und alle Gewalt im Staate als vom Volke ausgehend. Es war die praktische Vollziehung von Rousseau's Theorie. In der welthistorisch gewordenen Nacht des 4. August 1789 endlich, von der Begeisterung für das ewige, gleichmachende Recht plötzlich durchzuckt, opfern der Adel und die Geistlichkeit freiwillig ihre Privilegien; die Sonderung der Stände, die Abtrennung der Provinzen verschwindet, und es entsteht mit dem centralisirten Frankreich zugleich das Princip der politischen und gesellschaftlichen Gleichheit Aller, als Grundlage des neuen französischen Staatsrechts.

Eine neue Verfassung war die unmittelbare Folge dieser Grundsätze. Aber ehe man dazu schritt — die eigentliche Constitution wurde erst zwei Jahr später, im J. 1791, vollendet — glaubte man, wie noch trunken von dem ersten Siege des reinen Humanismus über das jahrtausendalte verjährte Unrecht, durch Erklärung der allgemeinen Menschenrechte den neuen und höhern Geist bezeichnen zu müssen, der von nun an in der Menschheit walten sollte. Es galt hier einem Grössern, als einer Staatsverfassung; es galt der Gründung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, der Gleichheit Aller, d. h. des Rechts der ureignen Persönlichkeit. Sie fasste sich in die beiden Hauptsätze zusammen: „Alle Menschen sind frei und gleich in ihren Rechten: diese Rechte bestehen in Freiheit, Eigenthum, Sicherheit und Widerstand gegen die Unterdrückung." — „Die Urquelle aller Souveränität beruht wesentlich in der Nation."*).

---

*) „Die französische Constitution vom 3. September 1791": Artikel I—III. — Auch die einleitenden Worte zu dieser „Erklärung" sind, in ihrer erhabenen Einfachheit, ein wichtiges Zeugniss, welch ein hoher, weitreichender, ächt menschlicher Geist jene Männer ergriffen hatte, mag er späterhin auch andern Einflüssen wieder Platz gemacht haben! Lerminier („de l'influence de la philosophie du XVIIIe siècle sur la législation et la sociabilité du XIXe." Paris 1833. S. 237—239) hat in einer philosophischen Darstellung des Fortgangs der französischen Revolution, auf welche wir, trotz ihrer ganz verschiedenen Auffassung und ihrer abweichenden Resultate, ausdrücklich verweisen,

Man hat damals und späterhin eine solche Erklärung der Menschenrechte für leer, illusorisch und in ihren Folgen für höchst verderblich bezeichnet. Mag letzteres nicht ungegründet sein, mag auch der Verkündung einer Volkssouveränität in so unbestimmtem Sinne jede wahre politische Einsicht und Vorsicht gebrechen: der Act selbst und die Gesinnung, aus welcher er hervorgegangen, verlieren dennoch Nichts dadurch an ihrer Reinheit und Würde. Es war die erste und letzte eigentlich philosophische oder humane That jener Revolution, zugleich auch das einzig Unsterbliche und Dauernde, was sie hervorgebracht und was früher oder später in allen Theilen der Erde einmal zu unverkürzter Verwirklichung kommen muss.

Dagegen war es ein Irrthum, in ihr das ausschliessende Princip einer Staatsverfassung, insbesondere der republikanischen Regierungsform, zu sehen. Vielmehr ist es das allgemeine Ziel, welchem sich der gesellschaftliche Zustand durch alle Bedingungen der Bildung und durch die verschiedenen Formen der Staatsverfassung hindurch allmählig annähern soll. Schon der Act einer gewaltsamen Umwälzung ist diesem Geiste zuwider: nur die Erziehung des Volkes zum rechten Gebrauche der Freiheit und Gleichheit ist das nachhaltige Mittel, der einzig sicher gewonnene Sieg über die Barberei mittelalterlicher Vorstellungen. Man hat dies oftmals ausgesprochen; aber im ungeduldigen Drange, die Geburt der Zeit zu verfrühen, hat man den rechten Sinn dieser Wahrheit keinesweges erkennen wollen.

Noch folgenreicher ist der zweite Irrthum; denn er ist schwer zu vermeiden, und zugleich ergibt sich, dass eigentlich durch ihn die französische Revolution immer mehr von ihrer reinen Höhe herabsank und endlich im Abgrunde eigener Verwirrung unterging. Desshalb ist es von höchster Wichtigkeit, ihn mit fester Entschiedenheit zu erkennen; denn er droht unaufhörlich sich zu wiederholen.

(vgl. auch Desselben: „Lettres philosophique à un Berlinois." Paris 1832. S. 371 f.), die grossen Ergebnisse dieses Kampfes auf den Geist der französischen Nation sehr lichtvoll dargestellt.

Das Volk hatte zum ersten Male den Begriff seiner selbst gewonnen und war zum Bewusstsein seiner Rechte gelangt. Durch eine sehr begreifliche, aber folgenreiche Selbsttäuschung glaubten damit nun alle auch die Fähigkeit zu besitzen, diese Rechte mit Geschick und Vollkommenheit auszuüben. Es scheint sich von selbst zu verstehen: wo ein Recht, da ist auch das Vermögen. Schliesst aber das Recht eine gewisse Leistung in sich, die auf geistigen oder technischen Fähigkeiten beruht, wie dies bei den politischen Rechten stattfindet: so kann zwischen beiden eine mächtige Kluft befestigt sein, die erst allmählig auszufüllen ist. Denn vernunftgemäss ist das Recht so lange ein schlummerndes, bis sich die Leistungsfähigkeit eingestellt hat. Aus diesem Gesichtspunkte sind die wichtigsten politischen Fragen zu beurtheilen, die schwierigsten Conflicte zu schlichten, z. B. der über das allgemeine Wahlrecht, welches dann, aber auch erst dann in Kraft treten kann, wenn jeder Bürger politisch selbstständig und mündig geworden ist durch fortdauernde staatliche Bildung.

Es ist lehrreich zu sehen, welche Anwendung, von jener irrthümlichen Maxime aus, dem politischen Begriffe der Gleichheit gegeben wurde im nächsten Verfolge der Revolution. Der Unterschied durch Geburt und ererbte Rechte war aufgehoben; es gab keine „Aristokratie“ mehr im eigentlichen Sinne. Dagegen blieb der Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten, noch augenfälliger zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden (oder wie er sich gegenwärtig in Frankreich ausgeprägt hat, zwischen „bourgeoisie“ und „peuple“). Auch dieser sollte nun getilgt werden und es begannen schon damals die Vorspiele des Kampfes, welcher jetzt mit vollem Bewusstsein in Frankreich geführt wird. Dies war der innere Sinn und instinctmässige Impuls der „Schreckenszeit“: in ihr wurde das abstracte Recht der Gleichheit gegen jede Auszeichnung gerichtet. Das Wort Aristokrat empfing eine ganz andere, untergeschobene Bedeutung und Jeder suchte sorgfältig jeden zufälligen Vorzug zu verbergen, welcher ihn vom Pöbe unterschied.

280.

Wir brauchen nicht auf die zweite, rein demokratische Constitution des Jahres 1793 näher einzugehen. Sie ergab sich folgerichtig auf der einmal eingeschlagenen Bahn: sie beruhte auf der Herrschaft des „allgemeinen Willens", aber dargestellt in dem wüsten, tumultuarischen „Willen Aller" (§. 274). Sie konnte daher in ihrem Ausgange wie in ihrem Ende nur die vollständige Selbstwiderlegung sein, das praktisch sich erweisende Missverständniss eines an sich richtigen, aber für sich unvollständigen Grundgedankens.

Wichtiger ist es, darauf einzugehen, wie hier sogleich die ersten Regungen des Communismus sich anschliessen mussten. Sie waren nur die natürliche Ausdehnung des revolutionären Gedankens von der vollständigen politischen Gleichheit auf Vernichtung aller Unterschiede, welche durch die Verschiedenheit des Besitzes hervorgebracht werden. Wenn sich sporadisch dergleichen Gelüsten in dem Aufstande der Massen hervorthat, wenn Marat und andere politische Volksschriftsteller seiner Art schon bestimmter sich äusserten: „dass die politische Gleichheit nur halb erreicht sei und ewig unsicher bleibe, so lange es Reiche gebe und Arme": so haben doch erst Babeuf und seine Mitverschwornen dies zum Principe der Revolution selber gemacht. Sie sprachen zuerst es aus, dass die politische Freiheit nur das Mittel sein könne, um den weit wichtigern, den socialen Umsturz herbeizuführen. Dabei war es nicht auf Reform, sondern auf Gewalt abgesehen. Alles Privateigenthum und alle Erblichkeit sollten aufhören und das Volk (die communauté nationale) in den Besitz der Güter kommen, um sie gleichmässig an alle Bürger zu vertheilen und jedem dadurch den gleichen, mässigen Wohlstand zu sichern.

Da man jedoch damals den ungeheuern Werth der Industrie, den Begriff der Arbeit in jenen Kreisen noch nicht kannte: so war es Gleichheit des Grundbesitzes, eine Art von Ackervertheilung, die man erstrebte. Um jedoch alle Vermehrung des Besitzes, alle Anhäufung von Reichthümern zu ver-

hüten und so jede neue Quelle gesellschaftlicher Ungleichheit zu verstopfen, sollten das Geld, die Besoldungen, der Privathandel abgeschafft werden. Alle Abgaben sind in Natur an den Staat abzuführen; sie werden in grossen Magazinen aufgehäuft, um dann durch gleiche Vertheilung an den Einzelnen zu gelangen. Ebenso erhält nur der Staat durch Tauschhandel seinen Bedarf vom Auslande; aber auch dieser Gewinn kommt durch gleiche Vertheilung den Bürgern zu Gute. Die Obrigkeit hat, wie bei den spätern Communisten, nur die Bedeutung, für die gleiche Vertheilung zu sorgen und überhaupt den ökonomischen Verrichtungen der Gemeinde vorzustehen. Jeder höhere Zweck des Staates war dabei verschwunden. Die Devise dieses höchst nebelhaften Staatsentwurfes lautete: „Freiheit, Gleichheit, allgemeines Wohlsein". *)

Die Revolution, selbst auf dem höchsten Stadium ihrer demokratischen Allgewalt, stiess diese Lehre zurück und ächtete sie. Die Grundfesten des Privateigenthums sollten nicht erschüttert werden. Babeuf und die Seinigen mussten als „Verschwörer gegen das Volk" das Blutgerüst besteigen. Nur Einer von ihnen, Buonarotti, rettete sich, um bis in sein hohes Alter hin den Samen jener Grundsätze mit sich herumzutragen und dann ihn noch einmal auszustreuen. Als Flüchtling in Belgien weilend gelang es ihm, eine Pflanzschule demokratisch-socialistischer Lehren zu gründen, deren Anhänger nicht ohne Einfluss waren auf die dortige Staatsumwälzung im J. 1830. Später nach Frankreich zurückgekehrt, wurde er endlich durch seine „Geschichte der Verschwörung Babeufs" die Veranlassung zur Gründung der geheimen Arbeitergesellschaften, die in der Geschichte der spätern Revolution eine so bedeutende Rolle spielen. **)

181.

Die zweite rein demokratische Verfassung Frankreichs ging

*) Siehe: „Pièces justificatives de la conjuration de Babeuf", bei Reybaud études sur les socialistes modernes. T. II. S. 378. 392. 399 ff.

**) Louis Blanc hat, wahrscheinlich aus eigener Anschauung, eine merkwürdige Charakteristik dieses bedeutenden Mannes gegeben in seiner „histoire de dix ans". T. V. S. 130—132.

bald in der dritten des Jahres 1795 unter. Diese erscheint als ein Werk des Dranges, der Verlegenheit: sie ergab sich aus dem unvermeidlichen Versuche, von jener demokratischen Ueberstürzung wieder abzulenken und mit Vermeidung der Formen der Monarchie die ausübende Staatsgewalt als eine selbstständige Macht dem Volke gegenüber zu stellen. Das Directorium erhielt factisch durch sie eine grössere Gewalt, als dem Königthume in der Verfassung von 1791 verblieben war: die ganze Waffenmacht zu Land und zu Wasser war ihm anvertraut; es konnte durch verantwortliche Minister sogar „Bekanntmachungen erlassen, um die Kraft der Gesetze zu sichern", und Verschwörer ohne Weiteres verhaften lassen. Schon bei den Verhandlungen über diese Verfassung hatten einige, gedrängt durch die Einsicht, dass der allgemeine Wille des Staates am Zweckmässigsten und Kräftigsten im Gipfel einer einzelnen Persönlichkeit sich abschliesse, die Form der Präsidentschaft in Vorschlag gebracht. Aber man fürchtete damals noch Alles, was an die Monarchie erinnern konnte. *)

Es konnte nicht fehlen, dass dies erkünstelte Werk zusammengesetzter, gegenseitig sich überwachender Staatsgewalten vor der Energie des Talents und der Macht der Begebenheiten in Trümmern ging, wie sich überhaupt ein gesellschaftlicher Zustand als unmöglich erweisen musste, in dem auf republikanische Tugend gerechnet war, während Feilheit und Habsucht die eigentlich herrschenden Mächte blieben. Bonaparte ergriff endlich die Herrschaft; — keine Tyrannei, noch weniger Usurpation: — er war das Vorbild eines erleuchteten, in der Zeit der Auflösung unvermeidlichen, für Frankreich nach Innen segensreichen Despotismus, welcher die individuelle Gleichheit vor dem Gesetze gar nicht beschränkte, aber von der Freiheit nur so viel übrig liess, um alle irremachenden Meinungsäusserungen über Regierungsmaassregeln abzuschneiden. Die Pressfreiheit, die politische Debatte wurde völlig vernichtet. Es wird überhaupt

---

*) Thiers histoire de la revolution française. Bruxelles 1845. Vol. II. S. 227. b.

die Frage bleiben, ob nicht Napoleon dem französischen Volke, wie es jetzt noch ist, mit endlosem Räsonnirtalent und instinctmässigem Oppositionsgeiste behaftet, zu seiner eigenen Ruhe der einzig passende Herrscher gewesen sei; — freilich darum unwiederherstellbar für dasselbe, weil seine Macht ganz die persönliche seines gewaltigen Genius war und blieb.

Ebenso war seine Herrschaft die völlig legitime nach dem neuen Staatsrechte Frankreichs; denn die Veränderung der Verfassung und seine Wahl zum Kaiser war durch eine ungeheuere Mehrheit in den Urversammlungen gesichert worden. So wenig entwöhnt sich aber das Bewusstsein einer Zeit seiner alten historischen Vorurtheile, dass Napoleon selber eine Vereinbarung mit der Erb-Legitimität der Fürsten Europa's versuchen wollte auf der gemeinsamen Grundlage einer Unterdrückung der Revolution. Wie dies mittelbar endlich seinen Untergang herbeiführte, ist bekannt genug. Wenn es kein Fehler war, so zeugte es dennoch vom tiefen Zwiespalt seiner Lage, durch die Kräfte der Rev lution erhoben zu sein und doch sie bestreiten zu müssen; und so war er genöthigt, durch stete blendende Thaten die Nation vergessen zu machen, dass er ihre politische Entwicklung gehemmt, ihr Freiheitsbestreben Lügen gestraft habe. *)

Dies erklärt zugleich hinreichend den geistigen Charakter Frankreichs während der Kaiserzeit, den wir zum Theil schon in den vorigen Abschnitten litterarisch und philosphisch schilderten. Es war die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in ihren letzten Ausläufen: Destütt de Tracy ist darin eine Hauptgestalt und ein charakteristischer Vertreter, mit der Eleganz seiner Darstellung und der Zuversicht seiner überlieferten Behauptungen. Ethik und Rechtsphilosophie bewegten sich nur

*) Diesen sich steigernden Zwiespalt seiner Regierung hat geistreich und wie wir glauben, auch wahr Lerminier dargestellt in seiner schon angeführten Schrift: de l'influence de la philosophie etc. S. 275. Wichtig insbesondere um Napoleon's Urtheil über die Reife und Fähigkeit der Franzosen für freie Institutionen kennen zu lernen, sind dessen angeführte Worte an Benjamin Constant (S. 284—287).

in den alten Geleisen; allein in der praktischen Gesetzgebung traten wichtige Leistungen hervor: die politische Litteratur war verstummt. Dagegen warf sich das schon in der Philosophie formell gewordene rechnende Denken der Franzosen mit Eifer auf das unverfängliche Gebiet der mathematischen und der beobachtenden Naturwissenschaften, und schon im Jahre 1808 konnte Cuvier in seinem berühmt gewordenen Berichte an Napoleon „über die Fortschritte der Naturwissenschaften seit 1789" die Andeutung wagen, dass Frankreich allen Völkern Europa's darin vorangehe, vielleicht nicht ohne die Absicht, um im Herrscher die Illusion zu hinterlassen, dass wie in äusserer Macht und im Glanze der Thaten, so auch in der Wissenschaft die Franzosen die erste Nation der Erde seien. Im Uebrigen trat in jener Zeit keinerlei Regung eines Neuen, Zukunftverheissenden hervor: denn nichts durfte an die idealen, im Geheimen wirkenden, unwägbaren Mächte des Lebens erinnern. Nur die Erneuerung des Christenthums in den Bildern der Romantik, wie Chateaubriand sie versuchte, nur die Opposition gegen den beschränkten Dünkel damaliger französischer Bildung, welche Frau von Staël erhob durch Hinweisung auf Deutschland und England, ragen als zukunftverheissende Geistesregungen aus der allgemeinen Verflachung hervor. Jene enthielt den ersten Versuch, durch das Christenthum, durch die Kirche den Staat und die Gesellschaft wiederherzustellen; er ist später eifrig verfolgt worden durch die Schule der theologischen Politiker. Diese war das erste Vorspiel zu einer grossartigen Weltlitteratur, die unserer Ueberzeugung nach nur durch die Vermittlung Frankreichs und der französischen Sprache langsam aber sicher sich verwirklichen wird. —

282.

Unterdess war während des Kaiserreichs im Staate und in der Gesellschaft allmählig eine neue politische Macht immer entschiedener hervorgewachsen und hatte sich einerseits allen ererbten Privilegien und Rechten, andererseits dem Principe der Volksgleichheit entgegengestellt: — es war die Macht des Be-

sitzes, namentlich des grossen Capitalvermögens, und was Hand in Hand damit geht, der Industrie. Der Erbadel in Frankreich war durch die Revolution verarmt; statt dessen hatte sich bei dem Umschwunge aller Handelsverhältnisse in Folge der Continentalsperre und der langen auswärtigen Kriege, welche einen ungemeinen Geldzufluss nach Frankreich erzeugten, ein reicher Bürgerstand, ein ebenso begüterter Landbesitz gebildet. Er enthielt die Kraft und die Bildung des Landes; in ihm ruhte zugleich, namentlich von Paris aus, der politische Einfluss, das Gewicht der öffentlichen Meinung. Aber ihm gegenüber trat schon damals, in seinen ersten Anfängen ebenso nothwendig, ein armer, besitzloser Arbeiterstand hervor, dem alle jene Vorzüge fehlten. Der Reichthum der Industrie ist nicht ohne diese Gattung von Armuth, wie schon lange das Beispiel Englands es gezeigt hatte.

Diese neue Macht — aber zugleich schon den im Schoosse der Gesellschaft schlummernden Keim des neuen Zwiespaltes — fand die Restauration vor, als sie die Leitung Frankreichs übernahm. Sie hatte die höchst schwierige Aufgabe, eine völlig neue Gesellschaft mit veränderten politischen Begriffen und ein Historisches zu versöhnen, das sie selber mitbrachte, aus dessen Recht sie ja wiederkam. Man muss gestehen, dass die von Ludwig dem XVIII. gegebene Charte diese fast verzweifelte Aufgabe mit Weisheit zu lösen suchte.

Der freierworbene Besitz ist nicht nur politisch, sondern auch moralisch eine bedeutungsvolle und berechtigte Macht. Bei dem Complicirten und Anspruchsvollen unsers Lebens ist Wohlhabenheit das einzige äussere Mittel, um Musse zu gewinnen und frei von den drängenden Sorgen des Daseins die eigene Persönlichkeit harmonisch zu entwickeln, zum möglichst vollendeten Menschen zu werden in der freien Gemeinschaft. Schon um desswillen ist Armuth das Nichtseinsollende auch vom sittlichen Standpunkt. Aus gleichem Grunde ist es ein richtiger, von Guizot und den Doctrinären durchgeführter politischer Gedanke, dass wenigstens approximativ die moralische und intellectuelle Bildung sich an den Wohlstand knüpfe. Sie rechtfer-

tigen daraus den Grundsatz des Census bei der Volksvertretung; wovon nachher.

Aber zugleich liegt hier, was niemals verkannt werden darf, die höchste, stets neu sich erzeugende Gefahr für die Gesellschaft. Der Besitz, die Wohlhabenheit, während sie sittlich nur Mittel, Werkzeug sein können, und ohne jenes höhere Ziel gar keine Bedeutung haben, werden in der Regel selber für den ein zigen und letzten Endzweck gehalten: eine sittliche Verkehrung und Gedankentäuschung zugleich, welche geeignet sind, im Leben des Einzelnen wie des Ganzen die tiefste Selbstzerrüttung zu erzeugen. Es ist nicht die gewöhnliche Unsittlichkeit gemeiner Lüste und sinnlichen Lebensgenusses, sondern die Entsittlichung besonnener Selbstsucht und die bewusste Verläugnung eines jeden auch nur unwillkürlichen Enthusiasmus für die Ideen. Einer solchen Denkweise ist nicht beizukommen; denn sie ist in ihrer Art völlig consequent und abgeschlossen. So gelangt sie aber auch nie zum rechten inhaltsvollen Leben, dessen eigentliches Reich ihr ewig jenseitig bleibt, sondern müht sich tantalisch verblendet ab im engen Kreise vergänglicher, an sich werthloser Interessen. Nach den zahlreichen Schilderungen des Geistes in den Nordamerikanischen Freistaaten scheint es daselbst mit der ungeheuern Mehrzahl der Menschen fast zu diesem Ziele gekommen zu sein; und schon desshalb ist nicht anzunehmen, dass dort die prädestinirte Stätte gefunden sei, auf welcher einst der wahrhafte Staat, der Staat der Humanität, emporwachsen könne. Aber auch allen Culturvölkern Europa's droht die gleiche Gefahr; denn überhaupt ist kein politisch fortschreitender, wahrhaft freier Staat möglich auf dieser Grundlage. Bei der Abwesenheit äusserer oder innerer Gefahren für den Staat sind es selbstsüchtige, erkäufliche Parteien, welche in ihm sich zwecklos bekämpfen, — denn der höchste Zweck, die inwohnende Seele fehlt ihm ja gerade; — so in Nordamerika. Oder wenn eine wirkliche Gefahr den Besitz bedroht, so ist die unbedingteste Despotie willkommen und man fügt sich jeder politischen Schmach: dies zeigt die Geschichte der reichen, durch den Besitz verweichlichten Völker auf allen ihren Blättern. —

283.

Nach diesem Allen musste nun auch im Politischen mit der Restauration eine neue Epoche für Frankreich beginnen. Sie erklärte sich zur Versöhnung, Vermittlung berufen. So musste die neue Charte die Hauptelemente der alten und der veränderten neuen Zeit in sich enthalten; sie war eine Uebergangs- oder Mischungsverfassung, wofür wir die meisten jetzt geltenden Constitutionen Europa's gleichfalls erklären müssen, entsprechend dem politischen Charakter unserer ganzen Zeit. Von den persönlichen Freiheiten, welche die Revolution erkämpft, war in der neuen Verfassung jede bewahrt: die Gleichheit Aller vor dem Gesetze, die gleiche Verpflichtung zu den Staatslasten und gleiches Recht auf alle Aemter, die Religions- und Pressfreiheit wurden anerkannt. In der Anordnung der beiden Kammern trat jedoch am Meisten die Mischung zweier Zeiten und Principien hervor: die Pairskammer ernennt der König, erblich oder persönlich. Hierin und in der Wiederherstellung der alten Hofämter sollte der Adel, der Glanz und die Erblichkeit der historischen Geschlechter ihre Vertretung finden. Die Deputirtenkammer wurde nach dem Grundsatze des Census gewählt; zugleich war aber die Reife des Alters eine nicht unwichtige und zweckmässige Nebenbestimmung. Jeder Wählbare musste wenigstens vierzig Jahr alt sein und eine directe Steuer von 1000 Franken zahlen; jeder Wähler bedurfte eines dreissigjährigen Alters und zahlte 30 Franken directe Steuer. Hierin sollte der freie Besitz, daneben auch die Reife der Bildung und der Erfahrung vertreten sein. Ueber Allen steht unverletzlich und unverantwortlich die auf Erblichkeit beruhende Königswürde: in ihr ruht die ausübende Gewalt, sie steht an der Spitze der bewaffneten Macht, schliesst Verträge, erklärt Krieg und Frieden, ertheilt die Aemter und promulgirt die Gesetze. Die gesetzgebende Gewalt übt jedoch der König nur mit den beiden Kammern aus.

Nach dem Urtheil gemässigter Staatsmänner der eignen Nation hätte diese Verfassung in Frankreich Wurzel gefasst, und

auf der Grundlage des gebildeten und besitzenden Bürgerthums zu einer ruhigen organischen Entwicklung des Staates die Bahn geöffnet, wenn nicht in dem gerade, worin ihr innerer Vorzug lag, ein Element verborgen gewesen wäre, durch dessen Regungen die Nation von Neuem zu gewaltsamen Krisen fortgerissen wurde. Das Historische des alten Frankreichs, der Adel und die Kirche, war in der neuen Verfassung weit mehr äusserlich anerkannt, als zu eigentlicher Macht gelassen worden: galt doch völlige Religionsfreiheit und waren Alle gleich vor dem Gesetze und in ihrer Zulassung zu den Staatsämtern. Dies wurde von jenen beiden Ständen als heillose Schwäche, als schädliche Nachgiebigkeit gegen die Revolution bezeichnet, welche ebenso sehr dem Staate den Untergang drohe, als sie selber, den eigentlich treu gebliebenen Theil der Nation, in ihren Rechten verletze. So entbrannte der Kampf der Parteien auf's Neue, diesmal von einer entgegengesetzten Seite, und zwar um so bitterer und unversöhnlicher, als der Adel und die Geistlichkeit immer mehr anfingen, sei es in gutem Glauben, sei es aus Täuschung und List, ihre Sache der des Königthums und der Religion völlig gleichzustellen. Ludwig der XVIII., am Beispiele Englands gebildet und durch die Revolution belehrt, verstand es über den Parteien stehen zu bleiben: das „Schaukelsystem" seines Günstlings Decazes wurde damals sprichwörtlich. Karl der X., zu allgemeinern politischen Auffassungen unfähig, devoter Katholik und der „letzte Cavalier" Frankreichs, vermischte die Sache des Königthumes mit der des Adels und der Kirche; und so stürzte sein Thron. Das Princip des Bürgerthumes hatte gesiegt.

284.

Aber auf dem Boden des neuen Staatsrechts, den die Charte bezeichnete, konnte nun abermals die politische Debatte beginnen; und hier lenken wir wieder ein zu unserer unmittelbaren Aufgabe: zur Betrachtung der politischen Schriftsteller, die während der gewaltsamen Katastrophen der vorigen Zeit sich zur Bedeutungslosigkeit herabgestimmt hatten. Der Kampf der Principien, welcher auf der Tribüne sich in einzelne Tagesfragen

zusammenzog, wurde in der Presse gründlicher und allgemeiner durchgefochten, und weil den scharfgeschiedenen Parteien ganze Werke, selbst Gelegenheitsschriften, keineswegs genügten, um ihre unmittelbare Wirksamkeit gegen einander zu erproben, so traten den meisten von ihnen Zeitblätter an die Seite. Diese lebhaftere und beweglichere Form der öffentlichen Debatte, welche zuerst in England aufgekommen war, ist seitdem das Bedürfniss aller politischen Nationen geworden.

Wenn wir nun die einzelnen Gruppen abzuscheiden suchen, in welche sich damals in Frankreich die politische Litteratur theilte: so finden wir nur dieselben Hauptgestalten wieder, die eigentlich keiner politisch bewegten Zeit fehlen können: eine ultraconservative, hartnäckig nach Rückwärts gewendete Partei, — Legitimisten mit katholischer Färbung; eine andere, welche die errungenen Freiheiten bewahrt, die Verfassung mit Aufrichtigkeit beobachtet sehen wollte, — die Constitutionellen; — eine kleine und keineswegs populäre Zahl philosophischer Politiker, welche höchste, gemeingültige Principien für den Staat suchten, die Schule der Doctrinäre; — und endlich das den Erstern entgegengesetzte Extrem der unbedingt Vorwärtsdrängenden, was in ihren Augen damals nur zur Republik sein konnte; — die republikanische Partei, mit schon beginnender Zumischung von socialistischen Regungen. Für unsern Zweck genügt es, die innern charakteristischen Gegensätze hervortreten zu lassen.

285.

Wenn wir die Männer der theologisch-legitimistischen Richtung in Frankreich mit den verwandten Deutschen vergleichen, so dürfen wir wohl behaupten, dass die Unsern zwar vielerlei Anregung von dorther empfangen, aber jene ganze Lehre tiefer und umfassender ausgebildet haben. Mit der historischen Gründlichkeit, mit dem Reichthume, von praktisch politischen Blicken, wie sie Haller's „Restauration der Staatswissenschaften" darbietet, lässt sich kein Werk dieser Schule in Frankreich vergleichen. Und vor der Fülle von Schlegel's Lebens-

und Geschichtsanschauung, vor der Tiefe und Freiheit Baderscher Ideen zieht sich der Gedankengehalt jener Schriften in einen sehr geringen Umfang zusammen. Dagegen stehen sie um ein Bedeutendes der streng katholischen Auffassung näher als irgend einer der deutschen Denker dieser Schule. Wenigstens denkt keiner derselben daran, dem Papste die Rolle eines höchsten politischen Entscheiders in Europa zu übertragen, wie dies De Maistre und De la Mennais alles Ernstes in Vorschlag brachten.

De Maistre, der Früheste und in mancher Rücksicht der Erste, Tonangebende dieser Richtung, verdient um desswillen genauere Aufmerksamkeit.*) Seine geistvolle, von religiösem Schwunge erhobene Darstellung, ohne in das rhetorisch Gespannte des Chateaubriand'schen Stiles zu entarten, die Wärme seiner Ueberzeugungen musste auch für die von ihm vertretene Sache begeistern. Zudem war es ein vornehmer Weltmann, ein hochgestellter Diplomat und Minister, der für die damals weit zur Seite gewiesene katholische Auffassung vom Staate in die Schranken trat. Seine „Gesprächsabende von St. Petersburg" waren einige Zeit ein vielgelesenes Hauptwerk in der höchsten Gesellschaft Europa's, auch in Regionen, welche dem Katholicismus abgeneigt waren. Sein Werk „über das Papstthum" hat noch jetzt grosse Autorität. Wir geben seine Lehre in den Grundzügen, anfangend von dem Hauptwerke, den „Abendunterhaltungen", einer Art von religiös-speculativer Theodicee. Man klagt die göttliche Vorsehung an wegen des mannigfachen Elends, welches über das Menschengeschlecht verhängt ist und das den Gerechten trifft, wie den Bösen. Die letzte Lösung dieses Räth-

*) Joseph, Graf de Maistre (geb. 1753 in Savoyen — in sardinischen Staatsdiensten — gest. 1821). „Considérations sur la France" zuerst 1796; „Essai sur le principe générateur de constitutions politiques", zuerst Petersbourg 1810; „Du Pape, par l'auteur des considérations sur la France", zuerst Lyon 1819; „Les Soirées de St. Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence", nach seinem Tode von St. Victor herausgegeben, Paris 1821. Seine Werke wurden in verschiedene Sprachen übersetzt und von den katholischen Missionsgesellschaften unentgeldlich vertheilt.

sels liegt darin, dass der Mensch, am Anfange der Schöpfung von Gott abgefallen, durch die Erbsünde diesen Abfall immer weiter fortgepflanzt und vergrössert hat: die menschlichen Uebel sind die unvermeidliche Strafe, die nothwendige Sühne unserer Verschuldung. Dies fasst jedoch de Maistre nicht bloss äusserlich und abstract theologisch, sondern mit eben so viel Tiefe des Sinnes als Menschen- und Weltkenntniss zeigt er, wie ganz von selbst hülflos, tiefverworren, in sich zerrissen und ungenügend das Leben des Gottverlassenen sei. Sein Geschick ist nicht äussere Strafe, sondern innere Folge seines Zustandes.

Aber zwei Mittel hat Gott dem Menschen verliehen um sich daraus zu erheben. Das erste und wirksamste ist das Gebet. Fast Niemand seit Fenelon hat reiner, menschlicher, philosophischer über das Gebet gesprochen, als de Maistre. Es ist die demüthige, aber vertrauende Erhebung des Menschen zu seinem ewigen Ursprunge, um in ihm seine Schwäche gestärkt, seine Leiden überschwänglich belohnt zu fühlen. Ein gläubiges Gebet hilft, denn es ist der Beginn, die Seele wieder in ihren Urstand zurückzuführen. Auch von der äusserlichen Gebetserhörung spricht er mit Zuversicht; von den Mitteln aber, durch die sie bewirkt werden möge, mit bescheidener Zurückhaltung und ohne die höhere Idee des göttlichen Wesens zu trüben.

Aber auch noch eine zweite Hülfe hat Gott dem Sünder dargeboten: dass er sich des Verdienstes des Gerechten bemächtigen dürfe um seine eigene Schuld zu decken, dass der Gerechte in freier Liebe dies höchste Geschenk seinem sündigen Bruder darbringen dürfe. Beides ist Gott wohlgefällig; denn es stärkt die Menschenliebe und weist uns auf die höchste Gabe hin, die wir einander gewähren können, wechselseitige Erhöhung unserer Vollkommenheit. Dies ist das „Dogma von der Uebertragbarkeit (reversibilité)“: — eine in ihrem Ursprung naive und unschuldige Fiction der katholischen Kirche, welche man allerdings von ihrer Entartung wohl unterscheiden muss. Sie deutet auf die tiefe und ächt ethische Idee von der verborgenen Einheit des Menschengeschlechts, auf die Gemeinsamkeit seiner Schicksale und seiner Erlösung. Wie de Maistre auf die-

ser Grundlage eine beredte Apologie der katholischen Lehre aufbaut, gehört nicht weiter hierher.

Daraus ergibt sich nun auch seine Ansicht vom Wesen des Staates und wie die höchsten Collisionen in ihm zu lösen seien. Er hat sie besonders im Werke „über das Papstthum" ausgesprochen.

Was eine höchste Autorität für den Menschen ebenso möglich, als nothwendig macht, ist, dass er gut oder böse, moralisch oder verderbt sein kann. Dem Guten gebührt die Herrschaft, dem Bösen geziemt Unterwerfung. Schon desswegen steht jene unter höherem Schutze und hat göttliche Autorität. Darum kommt ihr aber auch Untrüglichkeit zu, oder wenigstens, was auf dasselbe hinausläuft, muss sie von den Gehorchenden für untrüglich gehalten werden, indem diese sonst das Recht gewännen, den Gehorsam ihr aufzukündigen. Diese behauptete und anerkannte Untrüglichkeit wohnt nun wirklich in verschiedenem Maasse und nach verschiedenen Graden der Autorität den Herrschenden bei; aber desshalb muss man endlich eine höchste und schlechthin untrügliche suchen. Diese kann nur im Papst und den Concilien gefunden werden, und hier ist auch die höchste politische Autorität anzutreffen, um die sonst unlösbaren Conflicte zwischen dem Fürsten und seinem Volke zu schlichten.

Wenn nämlich jener wirklich seine Pflicht vergisst und das Volk bedrückt, kann man vernünftiger Weise noch Gehorsam von ihm verlangen? Gewiss nicht! Aber soll man das Volk den wilden Ausbrüchen seiner Leidenschaft überlassen? Noch weniger! Daher bleibt nichts übrig, als jene höchste Autorität um Entscheidung anzugehen und von ihr, im Falle seines Rechtes, „den Dispens des Gehorsams" zu verlangen. Dies wird den doppelten guten Erfolg haben, dem Missbrauche der Gewalt entgegenzutreten und Gefahren des Aufruhrs zuvorzukommen.

Wir brauchen nicht auf das Anausführbare und in seinem Principe Verfehlte eines Schiedsrichteramtes der höchsten geistlichen Behörde in reinen Rechtsfragen hinzuweisen; aber dies

Auskunftsmittel ist insofern nicht ohne Consequenz, als es überhaupt im Wesen des Katholicismus liegt, durch eine äussere höchste Autorität Alles abzuschliessen und das kühne, aber unbeweisbare Postulat auszusprechen, dass was die Menschheit für wahr zu halten habe, schon auf vollkommene Weise und für alle Zeiten unabänderlich in ihm enthalten sei. Gäbe es in Wahrheit ein solches Tribunal höchster unfehlbarer Weisheit auf Erden, könnte ein Mensch, ohne sich selber zu widersprechen, eine solche gottgleiche Autorität in Anspruch nehmen: so wäre allerdings Nichts vernünftiger, als jener Vorschlag, alle menschlichen Angelegenheiten durch ihn entscheiden zu lassen und in allen Collisionen zu ihm die Zuflucht zu nehmen, wie zum delphischen Orakel die alte Welt. Aber die alte Welt, wie das Mittelalter, liegen weit hinter uns: wir sind nunmehr, freilich oft zu unserm Schaden, auf unsere eigene Vernunft oder Willkür gestellt und es entscheidet eigene Ueberzeugung und eigene Verantwortlichkeit.

Desshalb ist auch der Staatsbegriff, von welchem dabei ausgegangen wird, ein völlig verspäteter. Es handelt sich im Staate der Neuzeit gar nicht mehr um eine auf Untrüglichkeit Anspruch machende Autorität der Herrschenden und um blinde Unterwürfigkeit der Beherrschten, desshalb aber auch in keinem Falle mehr um ein in Anspruch zu nehmendes Recht der Empörung, sondern Alles, Herrschende wie Beherrschte, haben nur dem allgemeinen Rechte, den Staatsgesetzen und der Verfassung, zu gehorchen. Bemerkenswerth ist es jedoch, dass selbst ein Absolutist, wie de Maistre, zuzugeben genöthigt ist, wie jenem Despotismus einer absoluten Herrscherautorität gegenüber, ein Recht des Nichtgehorchens, der Empörung, gar nicht zu umgehen sei, wie es sich nur darum handeln könne, dasselbe in seinen Erfolgen zu mässigen oder indirect ihm eine gesetzliche Form zu geben. Wir werden dadurch an die ganz ähnlichen Behauptungen Haller's erinnert. (Vgl. §. 182).

Es ist nicht unerwähnt zu lassen, dass sogar ein so scharfer Geist, wie de la Mennais in dem ersten Werke, durch welches er die Aufmerksamkeit auf sein mächtiges Talent lenkte,

in seinem „Essai sur l'indifférence en matière de religion", zu ganz ähnlichen Resultaten gelangt, wie de Maistre, weil er von denselben Prämissen ausgeht. Er neigt sich in diesem frühesten Werke philosophisch zum Skepticismus; desshalb ruft er im eignen und in der ganzen Menschheit Namen die Entscheidung einer höchsten Weisheit an, welche er überhaupt in der Kirche findet, und zuhöchst in ihrem sichtbaren Oberhaupte. Diese Autorität ist zugleich die sicherste: denn sie ist am Zuverlässigsten durch Zeugnisse und durch die Stätigkeit der Ueberlieferung beglaubigt. Desshalb bleibt die Kirchengewalt auch das letzte Rettungsmittel in allen Conflicten der Gesellschaft; ihr Einfluss in die politischen Dinge ergibt sich daraus als weitere Folge von selbst.

So de la Mennais damals, am Anfange seiner Bahn. Aber erst später werden wir ihn in kühnerem Schwunge die alten Fesseln brechen sehen!

286.

Bonald's Schriften hinterlassen durch ihre Dunkelheit, durch den Mangel an logischer Ordnung und beweisender Entwicklung, an deren Stelle imponirende Machtsprüche treten, endlich durch die zahlreich eingestreute, oft leidenschaftliche confessionelle Polemik, einen mehr spannenden als überzeugenden Eindruck.*). Seine Neigung, in allen natürlichen und gesellschaftlichen Begriffen das Abbild der Dreifaltigkeit nachzuweisen (bekanntlich hat auch Stahl in der ersten Gestalt seiner Rechtsphilosophie dem Reize dieses Gedankens nicht widerstehen kön-

*) Louis Gabriel Ambroise, Vicomte von Bonald, geb. 1754, gest. 1840. Er wanderte aus während der Revolution im J. 1791 und schrieb in Deutschland sein erstes politisches Werk: „Theorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile", zuerst Constance 1796. Während des Directoriums nach Frankreich zurückgekehrt, schrieb er unter erborgtem Namen seinen „Essay analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société", zuerst 1800; dann: „La Législation primitive considérée dans les derniers tems par les seules lumières de la raison", zuerst 1802. Die gesammelten Werke erschienen Paris 1817 – 1819 in XII Bänden.

nen) drückt seinen Ansichten zudem noch etwas Spielendes und Willkürliches auf. Die Zuversicht seiner Behauptungen macht ihn recht eigentlich zum Parteischriftsteller. Ueberzeugen dürfte er nicht Viele, aber die schon Ueberzeugten bestärken, ihnen zahlreiche Waffen für den fortgesetzten Kampf darbieten, das vermag er, und so hat er auch als Schriftsteller und als Parteihaupt in den französischen Kammern gewirkt. Wir versuchen die leitenden Gedanken seiner politischen Werke wiederzugeben, in denen wir übrigens nur den uns schon bekannten Inhalt wiederfinden. Doch wird man vielleicht nicht ohne Ueberraschung finden, dass Manches hier im Namen des Absolutismus verlangt wird, was wir jetzt im Namen der Freiheit gefordert sehen!

Bonald ist entschiedener Theokrat und Vertheidiger der Feudalmonarchie; aber in viel äusserlicherer und so zu sagen mehr materialistischer Weise, als alle seine Vorgänger. Es ist sein Hauptsatz, dass es kein ursprüngliches, sicher leitendes Bewusstsein (keine „loi naturelle") für das Rechte und Gute gebe: der Mensch empfängt diese Begriffe erst aus der Offenbarung, aber aus der ältesten und frühesten, aus der Offenbarung der Sprache und der dadurch ihm zugeführten Vorstellungen. Nur im Worte erhält und besitzt der Geist die Ideen: die von Gott den Menschen anerschaffene Sprache ist daher die erste Offenbarung und der Quell aller übrigen Erkenntniss, die nur in Ueberlieferung und Autorität besteht. „Der Mensch denkt eher das Wort, ehe er den Gedanken ausspricht." Die Sprache ist das absolut für ihn Factische, der Ausdruck der Vernunft, — nicht seiner Vernunft, sondern der ihm offenbarten. Welche Einbildung daher, die Wahrheit erst finden zu wollen in Folge seines Räsonnements! „Man sollte die Menschen nur in der Kirche und unter den Waffen versammeln; denn da discutiren sie nicht, sondern sie hören und gehorchen!"

Nach der göttlichen Ordnung sind in allen Dingen erste Ursache, Mittler und Wirkung zu unterscheiden; keines dieser drei ist ohne die andern. Aber jedem Dinge in dieser Reihe ist von Gott sein unvertauschbarer Charakter aufgeprägt, und es ist Umsturz der göttlichen Ordnung, das eine an die

Stelle des andern setzen zu wollen. In der religiösen, politischen, wie häuslichen Gesellschaft heisst die Ursache der Herrschende (pouvoir), der Vermittelnde der „Minister“ (ministre), die Wirkung der Gehorchende (sujet): Gott, der Priester und der Gläubige; der König, der Adel und das Volk; Vater, Mutter und Kind, — dies sind die dreifachen Persönlichkeiten aller Gesellschaft von durchaus unvertauschbarem Charakter. Jeder Herrscher ist daher seinem Wesen nach unabsetzbar; noch mehr der König, welchem der Priester (in der Salbung) seine Würde ertheilt und sie so von der höchsten Quelle aller Gewalt, von Gott, herleitet. Die Lehre von der Volkssouveränität ist ebenso unsinnig als gottlos; das Volk ist zum Gehorchen, der König zum Herrschen bestimmt nach göttlicher Ordnung.

Desshalb ist es auch verwerflich, die bürgerlichen Gesetze von der religiösen Gesetzgebung zu trennen, den Menschen von Gott, die besondere Ordnung von der allgemeinen abzulösen. Die Kirche muss nicht nur frei sein im Staate, sondern die entscheidende Stimme in allen Collisionsfällen haben. Es ist zu beklagen, dass das Civilgesetzbuch nicht auch die religiösen und moralischen Gebote in sich schliesst und auf ihre Uebertretung Strafen setzt. (Das von Bonald eifrig vertheidigte Gesetz über das „Sacrilegium“ war der Ausfluss dieses Gedankens.) Ebenso ist die Erziehung und der Unterricht ganz in die Hand der Kirche zu geben. Endlich soll die Kirche in ihren Einkünften auf festen Grundbesitz angewiesen sein, damit dem Priester die Schmach erspart werde, als Söldling des Staats zu erscheinen.

Die Anwendungen dieses Systems hat Bonald nach allen Seiten praktisch versucht, sobald er zu politischem Einfluss kam. Nach Rückkehr der Bourbons war er Mitglied der Kammer in den Jahren 1815 und 1816, und wurde einer der eifrigsten Parteiführer der Reaction, welche wenigstens durch Gesetzentwürfe und Anträge den verlorenen Einfluss wieder zu gewinnen suchten. Später, als er nicht mehr gewählt wurde, blieb er durch die Presse unablässig thätig, um jede neue Maassregel, jedes wichtige Ereigniss im Staate mit seinen Begutachtungen zu begleiten. Er wurde ein Hauptgründer der wichtigsten Jour-

nale von conservativer Richtung in Frankreich: einige Zeit nahm er mit Chateaubriand an der Redaction des Mercure de France und des Journal des Debats Theil; später stiftete er in Verein mit Chateaubriand, Sallaberry, Fiévée und De la Mennais den „Conservateur", der reiner und entschiedener ihrer Farbe entsprach. Aber dies genügte noch nicht seiner Thätigkeit, die sich bei jeder politischen Frage in Pamphleten und Gutachten ergoss, welche schroff in ihrer Form und paradox nach ihrem Inhalte, den verhängnissvollen Zwiespalt jener Partei mit der öffentlichen Meinung immer augenfälliger machten. So isolirte und trennte sich seine Partei immer mehr von der grösseren Masse der Conservativen, namentlich von Chateaubriand, der das Legitimitätsprincip mit constitutionellen Formen umgeben wollte und die Pressfreiheit vertheidigte, während Bonald jede Nachgiebigkeit in dieser Beziehung für einen Verrath erklärte. Sein Sohn (August Heinrich) schrieb im Jahre 1825 unter dem Einflusse des Vaters eine feurige Schutzschrift für die Jesuiten. Die Folgen aller dieser Bestrebungen sind nicht ausgeblieben: sie sind es eigentlich, welche für Frankreich das Jahr 1830 erzeugten. *)

287.

Dieser grell und unklug nach Aussen gewendeten Wirksamkeit gegenüber begegnen wir in Ballanche einen gemässigtern Vertreter derselben Ansichten. **) Jeder fanatischen Regung tief abgeneigt, mehr die allgemeinen Culturideen verfolgend, als die praktisch politischen Fragen ins Auge fassend, hat er der streng gläubigen Grundlage, von welcher er ausgeht, nicht nur

*) Ueber das Biographische vergleiche man einen Artikel von Jules Simon in der Revue des deux mondes, 1841. Vol. XXVII. S. 545 ff., der die litterarische und Parteistellung Bonald's einsichtsvoll bespricht.

**) Pierre Simon Ballanche, geb. 1776, gest. 1834. Ausser seinen Dichtungen, gehören als ethisch-politische Schriften hierher: „Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles", Paris 1818. „Palingénésie sociale" 1827. Von seinem Leben und seinem schriftstellerischen Charakter hat G. A. Sainte-Beuve critiques et portraits littéraires. Paris 1836. Vol. III. S. 1—55 einen interessanten Abriss gegeben.

einen mildern, weniger ausschliessenden Ausdruck gegeben, sondern zugleich dem ganzen Princip eine tiefere Entwicklung verliehen. Ein geistreicher Litterat Frankreichs hat De Maistre mit Zwingli, Bonald mit Luther, Ballanche mit dem sanften Melanchthon verglichen. Treffender kann er vielleicht G. Steffens an die Seite gesetzt werden, besonders in dem Gedanken, welcher ihm mit diesem Denker gemeinsam ist und der Beide tief abscheidet von allen Männern jener Richtung, mit denen sie dennoch einen gemeinsamen Ausgangspunkt haben. Es ist der grosse Gedanke eines Fortschreitens der Menschheit zu einem neuen und höheren Ziele, während Jene, am Bewusstesten De Maistre und Fr. Schlegel, es aussprechen, dass der Verlauf der Geschichte nur eine Rückkehr der Menschheit von dem Abfall und der Gottentfremdung zu ihrem ersten Zustande sein solle, während noch starrer Bonald und einige Fanatiker der gegenwärtigen Zeit überhaupt alle Bewegung läugnen und die die Autorität, als das Unveränderliche, für die einzig berechtigte Macht auf Erden halten. Ballanche hat daher, ausser bei Eckstein, welcher in jener entscheidenden Ueberzeugung völlig auf seiner Seite steht,*) niemals die vollständige Anerkennung jener Männer erhalten.**) Da er wegen dieses eigen-

---

*) Baron von Eckstein, um 1785 in Dänemark geboren, seit 1815 in Frankreich angesiedelt, ist vorzugsweise Politiker und Journalist, und insofern liegt seine Erwähnung ausserhalb dieses Umkreises. Aber er vertritt recht eigentlich jene Ueberzeugungen, durch eine religiöse Regeneration der Menschheit, welche ihm freilich nur im Umkreise der katholischen Kirche denkbar ist, auch einen höhern und freiern Zustand im Staate herbeizuführen. Organische Fortbildung des Staates nach sittlichen Ideen, Bekämpfung aller abstract politischen, das Recht von der Sitte, den Staat von der Religion ablösenden Lehren, — dies möchte der Hauptcharakter seiner Ueberzeugungen sein. Besonders der Grundgedanke kehrt bei ihm wieder, dass alle Gewalt bloss mechanisch, äusserlich und wandelbar sei, die nicht in Einheit mit dem sittlichen Bewusstsein des Volkes stehe und aus diesem seine Autorität schöpfe.

**) Man sehe das Urtheil von De Maistre über Ballanche bei Sainte-Beuve a. a. O. S. 33—35, und vergleiche es mit dem, was Eckstein (im „Catholique". Fevrier 1828) über ihn gesagt hat. S. Damiron histoire de la philosophie en France au XIX siècle S. 401.

thümlichen Mittelcharakters weit weniger bekannt, noch weniger anerkannt ist, als seine rüstigern Geistesverwandten, De Maistre und Bonald, so ist es vielleicht nicht ohne Werth, ausführlicher von ihm zu sprechen.

Die Sprache ist die erste Offenbarung Gottes an den Menschen: die frühesten und ursprünglichsten Ueberzeugungen haben sich an das Wort geknüpft und sind nur durch ihr Aussprechen im Gemüthe und in der Erinnerung der Menschheit befestigt worden. Fides ex auditu: und so pflanzt sich alle Wahrheit, welche in jener ursprünglichen Offenbarung enthalten ist, von Geschlecht zu Geschlecht am Vehikel der Sprache fort; dies ist, was Ballanche im weitesten Sinne die „Tradition" nennt.

Sie hat äusserlich drei grosse Stadien durchlaufen: die mündliche Ueberlieferung, die schriftliche, und endlich ihre Ausbreitung durch die Buchdruckerkunst. In allen drei Epochen bemerken wir eine besondere providentielle Leitung derselben. In der ersten war sie der Obhut der Priester und der Dichter anvertraut, „denen die Geheimnisse der Sprache aufgeschlossen sind" (dépositaires inspirés des verités, qu'elle renferme — ein geistreiches, und auch im Ausdrucke glückliches Wort!). Als die schriftliche Ueberlieferung auftrat, blieben jene noch immer die Dolmetscher der Wahrheit; aber die Philosophen kamen hinzu, zerlegend, prüfend, zweifelnd. Sie bildeten entgegengesetzte Meinungen, schufen Secten und Parteien, und die Naivität des Glaubens an die Autoritäten war dahin. Die Buchdruckerkunst endlich hat die Verbreitung und Verallgemeinerung des Gedankens vollendet: jene Mächte als Autoritäten sind verschwunden, denn jede Meinung wird der allgemeinen Prüfung unterbreitet. Daraus bildet sich jedoch endlich für die Menschheit ein gemeinsamer Besitz von Wahrheiten, in welchen erst die innere Fülle und der Reichthum der „Tradition" zum Bewusstsein gelangt. Ihr völliges Verständniss ist der zugleich vollkommenste und freieste Zustand der Menschheit.

Der Gedanke der fortschreitenden Vervollkommnung, der neuen Formen, in welche die Menschheit einzutreten habe, wird daher von Ballanche mit Entschiedenheit verfolgt.

Es ist in der Geschichte genau zu beachten, was veraltet und dem Gerichte der Zeit verfallen ist. Der Gegensatz von Adel und Volk ist längst bedeutungslos geworden; Todesstrafe, Zweikampf, Krieg werden mit allen Resten des Mittelalters sehr bald verschwinden müssen. Die Macht im Staate ist nur dann rechtmässig und dauerhaft, wenn sie der wahre Ausdruck dessen ist, was im Volke als Recht erkannt ist. Sobald sie, im Gegensatze damit, Einrichtungen festzuhalten sucht, welche hinter dem allgemeinen Bewusstsein zurückbleiben, handelt sie wider die Vorsehung und das göttliche Recht.

Hiernach erklärt er sich nun ebenso gegen die Volkssouveränität als gegen den Absolutismus: beide sind sich in ihrem Ausgangspunkte, wie in ihren Resultaten nahe verwandt. Der bloss persönliche Wille auf dem Throne kann auch bloss Werke der Persönlichkeit erzeugen, die Autorität stellt in ihm der Allgemeinheit sich entgegen. Nach der Lehre der Volkssouveränität herrscht gleichfalls nur eine einzige Macht im Staate, die des unstäten und launischen Volkswillens; sie erzeugt eine Tyrannei der schlimmsten Art und zerstört jede Möglichkeit des wahren Fortschritts. Die höchste Gewalt soll nicht von Unten ausgehen, vielmehr muss der Souverän frei und selbstständig dem Volke gegenüberstehen; aber er soll im Sinne und Geiste desselben herrschen. Sonst kann der Gehorsam kein innerlicher, überzeugter sein: er ist Sklaverei, welche sich so bald als möglich des Joches zu entledigen sucht. — Dass mit diesen allgemeinen Betrachtungen, so richtig sie sind, das Problem des Staates von Ballanche noch keinesweges gelöst sei, ergibt sich wohl von selbst; dies aber bezeichnet eben seinen Standpunkt und den seiner zahlreichen, auch deutschen Meinungsgenossen. Dass das Alte nicht mehr ausreichen könne als leitende Macht im Staate und in der Gesellschaft, davon sind sie überzeugt. Sie sind von Herzen zukunftfreudig und freiheitsliebend; wenn man aber an ihre Einsicht appellirt, so fehlt ihnen entweder der Muth oder die Neigung, auch nur in der Theorie die nöthigen Folgerungen zu ziehen. Es sind Politiker der frommen Wünsche, des Glaubens an die Vorsehung. Allerdings wird

diese sicherlich helfen; aber sie kann es nur durch unsere eigene Einsicht und guten Willen!

288.

Wenn die so eben betrachteten Staatstheorieen sich in vergeblichen Entwürfen und unerfüllten Wünschen auf- und abbewegen: so steht dagegen der constitutionelle Liberalismus, in dem Bereiche wenigstens, den wir hier zu betrachten haben, auf dem festen Boden des Rechts und des praktischen Bedürfnisses. Mag er auch in einer beschränkteren Auffassung des Staates sich abschliessen und die eigentlich sittlichen und socialen Aufgaben desselben zurückdrängen: so ist doch niemals aus dem Auge zu lassen, dass zuerst und vor allen Dingen die Rechtsidee völlig im Staate verwirklicht sein müsse, ehe an seine höhere Aufgabe gedacht werden kann. Diesen vollkommenen Rechtsstaat zu gründen, bezeichnet, seit der ersten französischen Revolution, das gegenwärtige Entwicklungsstadium des europäischen Völkerlebens: dies ist seine Berechtigung und sein Inhalt; darin liegen aber auch seine Mängel und seine Gefahren. Beides hat der französische Liberalismus, theoretisch und praktisch, auf's Deutlichste an den Tag gebracht; er hat seine Kränze und sein Märtyrthum gehabt, beide oft eng in einander verflochten. Zugleich hat man oft schon ausgesprochen, dass was praktisch dort ausgeführt, theoretisch bei uns in der Kantisch-Fichteschen Rechtsphilosophie dargestellt worden sei. Wer jedoch die innere Geschichte unserer politischen Zustände kennt, wird es sehr erklärlich finden, warum diese Ideen erst durch ihren Umweg über Frankreich bei uns ausführbar werden konnten.

Im Staate ist für den Liberalismus ausschliessend die Freiheits- und Rechtsidee dargestellt, und diejenige Verfassung ist ihm die vollkommenste, welche durch Gesetzgebung der individuellen Freiheit den weitesten Spielraum lässt, für die Ausübung aber die besten „Garantieen" bietet. So hat Benjamin Constant, den wir in Frankreich wohl als den einsichtsvollsten und consequentesten Vertreter des constitutionellen Princips bezeichnen dürfen, in seinen zahlreichen Schrif-

ten zur Vertheidigung oder zur Befestigung der französischen Freiheit immer nur jene negativen, vorläufigen und verhütenden Pflichten des Staates hervorgehoben, nicht die wahrhaft aufbauenden und innerlich fortbildenden, humanen Aufgaben desselben: — und unter den zahlreichen Vertretern des Liberalismus in Deutschland wird es nicht schwer fallen, die mannigfaltigsten Belege für die gleiche Auffassung zu finden. Was er vom guten Staate verlangt, Freiheit der Gewissen, rechtliche und politische Sicherheit der Personen, Abschaffung aller Vorrechte, Freiheit der Presse, Heiligkeit der gerichtlichen Formen, Unabhängigkeit und unparteiische Zusammensetzung der Schwurgerichte, — dies Alles sind hochwichtige und unentbehrliche Güter; aber sie sind nur die schützenden Schranken, der Rahmen, innerhalb deren erst die eigentlichen Aufgaben des Staates und der Gemeinschaft beschlossen sind. Die Rechtsidee ist eine hohe und grosse, und ihre Wächter im politischen Leben eines Volks erfüllen ein heiliges Amt: dennoch ist sie nicht die allumfassende im Staate. Desshalb behält alles Staatsleben, nur von dort aus gefasst, etwas Kaltes, Nüchternes, Gemüthloses, welches ihn vom Staaate des Mittelalters, der die vielen religiös-humanen Institutionen noch in sich hegte, selbst von manchen Seiten des modernen Policeistaates, welcher schon aus Gründen des äussern Staatswohles die geistige Bildung des Volkes in seinen Umkreis ziehen muss, zu seinem Nachtheil unterscheidet. Da dem Liberalismus das Recht das Höchste und Einzige ist, so gefällt er sich auch im Staate am Trennen der Freiheitsgebiete, am Sondern und Entgegensetzen der Gewalten. Die negative Freiheit, d. h. die bloss in Schranken gehaltene Willkür, ist das eigentliche Resultat seines Staatsbegriffes, welcher vor der Idee der ergänzenden Gemeinschaft und den damit erwachenden Forderungen zu einer untergeordneten Bedeutung herabsinkt. Wenn man vollends in neuester Zeit es ausgesprochen, dass der wahre Staat „atheistisch“ sein müsse, so ist dies nur der letzte consequente Ausläufer jener Denkweise, welche den Staat zum Schützer der Willkür macht, so lange sie nicht die Willkür der Andern stört.

Wenn darin der Mittelpunkt seiner Stärke und Schwäche liegt, so folgt weiter daraus, welche Bedeutung er eigentlich im Staatsleben anzusprechen habe. Ihm ziemt jene wachsame Sorge für das Recht, für genaue Beachtung der Staatsgesetze, der Verfassung, wie sie die erste Pflicht der öffentlichen Presse und eine der wichtigsten Obliegenheiten der Volksvertretung ist. Dadurch hört der Liberalismus auf eine blosse Partei zu sein, oder wie man ihn fast einzig aufzufassen gewohnt war, allein auf der Seite der Opposition zu stehen. Er soll dem öffentlichen Gewissen gleichen, nach allen Seiten hin und für alle Fälle; darum ist ihm auch, wie diesem, einiges „Misstrauen" gestattet, aber nicht lediglich nur in einer Richtung. Und hier berühren wir endlich das augenfälligste Gebrechen des Liberalismus: er meint, Misstrauen zu hegen, Widerstand zu leisten, gezieme sich nur wider die Staatsgewalt; es gebe keine andere Art von Freiheitsübung. Der Wahn, es sei die Pflicht und das Zeichen eines freisinnigen Staatsbürgers, der herrschenden Gewalt zu widerstehen, und was ihre Macht schwächt, was ihr Verlegenheiten bereitet, sei ein für die „Freiheit" erfochtener Sieg: — dieser Wahn hat sich von Frankreich aus, einem unentfliehbaren Vorurtheile gleich, auch unserer öffentlichen Meinung bemächtigt. Die Aufgabe einer wahren Opposition und des wahrhaften Liberalismus ist eine unendlich höhere und wichtigere: er ist die, nach allen Seiten hin — auch gegen die Volkswillkür — die Verfassung und das Recht zu vertheidigen.

Indess ist leicht erklärbar, wie der Liberalismus mit seinen Gebrechen, aber auch in seiner Stärke und Bedeutung, während der Restauration sich ausbilden musste. Die im Jahre 1814 gegebene Charte enthielt für Frankreich die meisten jener wünschenswerthen Rechte und Freiheiten: es hätte, wie England, daran allmählig sich ausbilden, höhere Stufen des Staatslebens sich zubereiten können. Selbst im J. 1830 wollten die Ausgezeichnetsten der Opposition über die „Legitimität" des Königthums nicht hinaus.*)

*) Dupin der Aeltere erklärte bei Discussion der Adresse im Namen der

Es kam anders, weil immer entschiedener sich zeigte, dass die geheime Absicht der Regierung mit dem Geiste der Nation in Widerstreit stehe.

289.

Die Philosophie des constitutionellen Liberalismus hat Benjamin Constant in seinen Schriften am Vollständigsten durchgeführt: sein Name kann uns daher statt aller übrigen, nicht minder berühmten gelten.*) Auch sein öffentliches Leben entspricht genau seinen Ueberzeugungen: zur Zeit der ersten Revolution Gegner und Bekämpfer der Anarchie, widersetzte er sich später den despotischen Uebergriffen Napoleon's und kämpfte während der Restauration für die Charte. Noch merkwürdiger bezeichnet sein Tod (im J. 1830) sogar äusserlich für Frankreich den Hauptwendepunkt, welcher dem constitutionellen Systeme, wie er es sich dachte, ein Ende machte. Neue Fragen und neue Gefahren, — eben die socialen — gegen welchen der Constitutionalismus in sich selber kein Hülfsmittel hat, begannen immer deutlicher hervorzutreten. Um ihnen gewachsen zu sein, muss man zu einem höhern, dem ethischen Begriffe des Staates übergehen.

Wir stellen die Hauptsätze seiner Politik hier zusammen, als die Gegenseite zu Rousseau's Lehre vom gesellschaftlichen

berühmt gewordenen Zweihundert-Einundzwanzig, „dass sie die Legitimität nicht nur als gesetzliche Macht, sondern als nothwendige Bedingung für die Gesellschaft (necessité sociale) betrachteten, dass dies das Resultat der Erfahrung und innere Ueberzeugung bei allen Vaterlandsfreunden sei". Man sehe Louis Blanc histoire des dix ans, Bruxelles 1845. T. I. S. 103.

*) Benj. Constant (de Rebecque), geb. 1767, gest. 1830. — Besonders gehören hierher seine „Reflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une monarchie constitutionelle", Paris 1814. „Principes de politique, applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France." Paris 1815. Sie sind mit vielen spätern Abhandlungen aus dem „Mercure" und der „Minerve" vermehrt in seiner „Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle" etc. Paris 1817—1820. IV. Vol. zusammengestellt worden.

Vertrage: wenn sich dieser als eine vage Vorstellung, als ein unbestimmter Wunsch verrieth, so hat Constant's Lehre vom gesellschaftlichen Vertrage der Staatsgewalten praktische Anwendbarkeit gehabt, und hat sie so lange, als der Staat über diese Gesammtauffassung noch nicht hinausgeschritten ist.

Die constitutionellen Gewalten im Staate sind die königliche, die vollziehende (dargestellt in den verantwortlichen Ministern), die repräsentative und die richterliche. Die erstere steht frei allen übrigen gegenüber, jede in ihrem Kreise wirken lassend; aber wenn diese sich durchkreuzen und stören, muss es eine höchste Macht geben, welche sie wieder in ihre Ordnung zurückführt. Dies kann nur die königliche sein; denn diese ist ohne irgend ein Interesse das Gleichgewicht zu stören, dagegen hat sie das grösste, die gestörte Harmonie wiederherzustellen. Dadurch unterscheidet sich eben die constitutionelle Monarchie von der absoluten, dass bei dieser das Königthum alle Gewalten umfasst, oder willkürlich in jede derselben eingreifen kann, während sie dort als neutrale, temperirende Macht über allen stehen bleibt. Der Fehler aller republikanischen Verfassungen besteht darin, dass man die active Gewalt entweder der gesetzgebenden Macht verliehen, woraus die Allmacht der Gesetzgebung entstanden, oder in die Hände der vollziehenden Gewalt gelegt hat, was unvermeidlich Despotismus erzeugt. Rom und Carthago seien Beispiele von jeder dieser Entartungen. Er hätte hinzusetzen können: von beiden zugleich sei es die erste französische Revolution gewesen; und wenn er die Gegenwart Frankreichs erblickt hätte, würde er sagen, dass es jetzt eigentlich zwischen beiden Uebeln auf- und abschwanke.

Allein die constitutionelle Monarchie entgeht dieser doppelten Gefahr; aber nur dann, wenn sie mit gewissen weitern Bedingungen umgeben ist, welche ihre Wirksamkeit sichern: vor Allem mit der eigenen Unverantwortlichkeit und der Verantwortlichkeit der Minister, sodann mit der Macht, die vollziehende Gewalt (die Minister) unbeschränkt ernennen oder entlassen zu dürfen, ebenso die repräsentativen Versammlungen zu berufen, zu vertagen oder aufzulösen. Endlich ist die königliche

liche Sanction nothwendig, um den Beschlüssen der repräsentativen Versammlungen Gesetzeskraft zu geben: ebenso muss der Monarch die höchsten Strafurtheile der richterlichen Gewalt durch das Recht der Begnadigung verbessern können.

Unverantwortlich kann aber, seinem Wesen nach, nur ein erblicher Monarch sein, weil nur er, von den Bürgern des Staates getrennt und unvergleichbar mit ihnen, ein Wesen seiner Art ist. Seine Würde ist Familieneigenthum, geschützt durch die Heiligkeit der Ueberlieferung; er kann sie immer ausser Streit setzen, indem er sein Ministerium aufgibt. Alles dies fehlt der höchsten Gewalt in der Republik. Sie ist verantwortlich; aber sie muss entweder streben, diese Verantwortlichkeit illusorisch zu machen, oder, wenn nicht, so fällt sie bei entscheidenden Gelegenheiten dieser Verantwortlichkeit zum Opfer.

Die repräsentative Gewalt besteht aus zwei Kammern. Die erste Kammer ist erblich, wird vom Könige ernannt und ist unbeschränkt in der Zahl ihrer Mitglieder. Die Erblichkeit empfiehlt Constant, weil er darin ein Analogon mit der Königswürde sieht, welche damit nicht allein unter den Schutz der Erblichkeit gestellt werde. Ihre Ernennung durch den König und die Unbeschränktheit der Anzahl wird dadurch gerechtfertigt, dass die Pairskammer nur so verhindert werden könne, eine der Regierung oder dem Volke gegenüberstehende, gesetzlich unauflösbare Partei zu bilden; — indem die Regierung immer neue Mitglieder hinzufügen kann. Die zweite Kammer wird durch Wahl, und zwar durch directe aus dem ganzen Volke, gebildet. Die Wiedererneuerung derselben geschieht ganz, und zwar alle fünf Jahre, oder im Falle der Auflösung durch die königliche Prärogative. Die Functionen der Kammern sind die bekannten: Gesetzgebung, Steuerbewilligung u. s. w.

290.

Nachdem Constant weiter die „individuellen", von jeder politischen Autorität unabhängigen Rechte jedes Staatsbürgers festgesetzt und gezeigt hatte, dass diese ausnahmslos und unantastbar seien, geht er zuletzt noch zur Betrachtung dessen über,

„**was nicht unter die Constitution falle**". Alles, was nicht zu den Attributionen der verschiedenen Staatsgewalten, was nicht zu den politischen und den individuellen Rechten der Bürger gehört, soll die Verfassung gar nicht definitiv feststellen, sondern es kann durch Zusammenwirkung von König und Kammern jederzeit abgeändert werden.

Hier folgt nun der sehr beherzigenswerthe Rath, den er an Beispielen aus Englands und Frankreichs Verfassungsgeschichte erläutert, dass jede Constitution, so einfach als möglich, nur die Garantieen der gesellschaftlichen Ordnung und der politischen Freiheit enthalten, alles Uebrige aber der langsam reifenden Erfahrung und der Wahl des Zweckmässigsten überlassen solle. So sei es in England: dort sei die Verfassung ganz mit der Geschichte verwachsen; desswegen werde sie als heiligstes Palladium der Nation verehrt. Diese Verehrung gelte jedoch immer nur ihren allgemeinen, bleibenden Grundsätzen, niemals den einzelnen, vielleicht mangelhaften oder schon veralteten Bestimmungen derselben. Wolle man diese mit jenen durch ein unauflösliches Band vereinigen, so gefährde man die Verfassung selbst und führe Verletzungen derselben herbei. Dies sei das Schicksal der vielen für Frankreich gegebenen Constitutionen gewesen, die an ihren zahlreichen reglementären Gesetzen zu Grunde gegangen seien, ehe sie eine Wurzel im Volke gefunden. Oft sei es durch die Umstände geboten, eine Verfassung zu geben: dann solle man aber nur das Grundsätzliche in sie aufnehmen, der Zeit und der Erfahrung es überlassend, diese Grundsätze immer zweckmässiger den gegebenen Verhältnissen anzupassen.*)

Diese heilsamen, auch für unsere Zeit in Erinnerung zu bringenden Rathschläge blieben meist unbefolgt; vielleicht sogar von ihrem Urheber selbst. Denn wir finden auch in seinen Constitutionsentwürfen jenen Luxus des Gesetzgebens und Nor-

---

*) B. Constant „Réflexions sur les Constitutions" etc. Chap. I – IX. Dazu noch die Zusätze und weitern Ausführungen in seinen „Principes de politique" etc. und in den „Additions" (Collection complète des ouvrages Vol. I.)

mirens bis ins Kleinste hin, den er an den andern Verfassungen getadelt hat. Wir lassen dies bei Seite, da uns hier nur daran gelegen war, den Grundgedanken kennen zu lernen, auf welchem Constant die rechte Staatsverfassung erbauen wollte.

Es ist dieser allerdings, wie bei Montesquieu und bei Rousseau, der des Gleichgewichts der politischen Gewalten im Staate, aus deren Zusammensetzung die Einheit desselben erst hervorgehen soll. Die constitutionelle Monarchie beruht überhaupt auf diesem Gedanken. Auch wir stellen gar nicht in Abrede, dass diese ganze Auffassung der höchsten Idee des Staates nicht entspricht, welche wesentlich auf dem Begriffe der Einheit beruht, die zwar durch verschiedene Organe und untergeordnete Gewalten hindurch wirkt, niemals aber jenen Geist der Einheit soll vermissen lassen, welcher nirgends durch blosse Transactionen unabhängiger und gegenseitig sich beschränkender Gewalten im Staate selbst sich erreichen lässt. Aber noch mehr: das höchste Ziel alles Staatslebens, Fortschreiten in der Ausbildung der humanen Ideen auf dem eigenthümlichen Grunde der Nationalität, ist dadurch ebenso wenig gesichert. Eine solche künstlich zusammengefugte Verfassung lässt sich auf alle Nationalitäten, wie auf alle einigermaassen ausgebildete Culturzustände anwenden. Ihr höchster Effect ist nur der einer negativen Freiheitspolicei, ohne zugleich die rechte Erfüllung dieser Freiheit zu sichern, ohne entweder den nationalen oder den socialen Aufschwung zu fördern. Sie hindert die Beschränkungen der Freiheit; sie organisirt dagegen, aus dem einseitigen Grundsatze des Argwohns gegen die Regierungsgewalt, eine sehr zusammengesetzte Reihe von „Garantieen". Dies ist aber nur ein verödender Kreislauf, wenn nicht zugleich das höchste Ziel aller Freiheit aufgesteckt ist und wirklich angestrebt wird.

Und so stimmen wir vielleicht aus tieferen Gründen in das Urtheil derjenigen ein, welche die constitutionelle Monarchie verwerfen, weil sie den Staat zu einem bloss mechanischen Maschinenwerke herabsetze, nicht aber, um nun, wie sie, das Königthum von Gottes Gnaden, mit seiner historisch traditio-

nellen Weihe, als das vorzüglichere ihm gegenüberzustellen, weil in einem solchen Staate wenigstens die Freiheit bewahrt sei, — in der Macht eines persönlichen, nur Gott verantwortlichen Herrscherwillens. *) Ein solcher Staat hat sich bei den Culturvölkern Europa's überlebt und ist durch doctrinäre Anpreisungen nicht zurückzuführen. Dagegen liesse sich fragen, ob nicht in der sicherlich noch lange dauernden Zwischenzeit, bis der wahre Staat möglich ist, der gleichfalls auf einer innern Einheit beruht — der Staat des klar erkannten sittlichen *Volkswillens*, der aber eine lang fortgesetzte Erziehung dieses Volkes voraussetzt — ob bis dahin der constitutionelle Staat nicht noch immer die einzig mögliche *Uebergangsform* sei, weil sie völlig begriffsmässig aus der Vereinigung der alten historischen Monarchie mit einer ihr zur Seite stehenden, gleichfalls auf dem Principe des Vorrechts beruhenden ständischen Vertretung, mit dem Principe der Zukunft, der Selbstregierung des ganzen Volks hervorgeht, welche schon nach einzelnen Seiten und Wirkungen in der constitutionellen Monarchie dargestellt werden kann. Es ist hier nicht der Ort, den Gegenstand zu erschöpfen; nur das muss, den Verächtern wie den Lobrednern der constitutionellen Verfassung gegenüber, auf's Bestimmteste herausgehoben werden, dass sie in keinem Sinne für den höchsten, an sich seienden Zweck des Staates, sondern nur für das Mittel und die unerlassliche Bedingung zu jenem höchsten Zwecke, der sittlichen Selbsterziehung des Volkes, zu halten sei. Ohne diesen höhern Zweck ist der Liberalismus ein ebenso täuschendes Phantom und zweckloses Bestreben, als es irgend eine Restauration des Alten wäre.

291.

Die dem Liberalismus so nothwendige tiefere Begeisterung ist ihm am Bewusstesten in denjenigen politischen Denkern Frankreichs zu Theil geworden, welche man mit einem halb schon

*) Man vergleiche z. B. das Urtheil *Stahl's* in seiner „Geschichte der Rechtsphilosophie" S. 349 ff. über Benj. Constant; und sonst S. 357.

missfälligen Namen Doctrinäre genannt hat. Zu Napoleon's Zeiten hätte man ohne Zweifel sie Ideologen geheissen. Ihr Eigenthümliches, wenn man so will, dem deutschen Geiste Verwandtes, ist nämlich, dass ihnen der Staat und die Staatsformen nicht letzter Zweck, sondern Mittel und Werkzeug der weit höhern Aufgabe sind, der fortschreitenden sittlichen Cultur des Volkes, und dass sie von hieraus, nicht bloss vom abstracten Begriffe der Gleichheit und Freiheit Aller, den Staatsbegriff entwerfen, so wie die Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit der gegebenen Staatszustände beurtheilen. Mag es bisher vielleicht noch nicht so klar erkannt oder so entschieden ausgesprochen sein: — dies ist es, was ihnen ihre wahre Bedeutung und ihrer Schule eine Zukunft gibt, die sie berechtigt, die ersten Aufgaben dieser Zukunft lösen zu helfen, bei welchen den blossen Liberalismus seine Kräfte im Stich lassen.

Es sind drei leitende Ideen, welche den Umfang ihrer politischen Ueberzeugungen bezeichnen. Nur der Staat ist der rechte, welcher die fortschreitende sittliche und politische Civilisation in der Gesellschaft sichert: nur der Stand, welcher Träger dieses Fortschrittes und damit das eigentliche Volk ist, soll auch die überwiegende Gewalt im Staate haben. Er wird von ihnen mit bezeichnendem Ausdrucke der „Mittelstand" genannt, weil er sich unaufhörlich von Oben und Unten her recrutiren und immer weiter sich verbreiten soll über das ganze Volk. Nur die Staatsgewalt endlich ist die begrifflich rechtmässige, „legitime", welche Ausdruck des vernünftigen Willens jener Allgemeinheit ist.

So Royer-Collard, so insbesondere Guizot, dessen vielfachen politischen Erörterungen jene drei leitenden Gedanken zu Grunde liegen. Wir wählen ihn daher als den Hauptstellvertreter jener Schule, zumal da er auch sonst wohl unbestritten einer der grössten politischen Denker der Jetztzeit ist.*)

---

*) François Guizot, geb. 1787. — Ausser seinen, den besten Zeiten politischer Beredtsamkeit würdigen Reden in den französischen Kammern gehören besonders folgende Schriften hierher: „Essai sur l'histoire de France",

Diesen Grundüberzeugungen entsprechend beurtheilte nun Guizot den Zustand Frankreichs unter der Restauration folgendergestellt:

Zwei gewaltige Mächte streiten um die Herrschaft im Staate: das göttliche Recht des Herrschers und die Volkssouveränität. Beide sind gleichmässig und gleich entschieden zu verwerfen in der rohen und geistlosen Form, wie sie bisher sich verwirklicht haben. Beides sind Usurpationen der wahren und einzigen Souveränität im Staate, der Vernunft und des Rechts. „Als ein Mensch sich für das Abbild der göttlichen Macht auf Erden ausgab, da hat er die Tyrannei gegründet. Als ein Volk sich nach den Köpfen zählte und die Allmacht der Zahl verkündete“ (das allgemeine Stimmrecht): „da hat es die Tyrannei gewollt. Von beiden Usurpationen ist jene die frechste, diese die roheste“.*)

Desshalb kann zunächst nur ein Vertrag zwischen beiden jenen Zwist beseitigen: Resultat desselben ist die repräsentative Regierungsform. Die Regierung soll eine langererbte Autorität im Volke geniessen; diese macht ihre „Legitimität“ aus, und je älter dieselbe besteht, desto mehr darf sie auf jene Ueberlieferung des Gehorsams rechnen, die so wichtig ist, die aber auch der Regierung die Pflicht auferlegt, jener höhern Legitimität immer reiner zu entsprechen. Guizot spricht (besonders in seiner Schrift: „des moyens de gouvernement“, worin er die wahre

---

vor der verbesserten Ausgabe von „Mably observations sur l'histoire de France“ (Paris 1824. II Vol.), und sein „Cours d'histoire moderne“ (18 Leçons. Paris 1828), eigentlich eine Geschichte der Civilisation in Europa seit dem Mittelalter. Als politische Schriften, die sich mit allgemeinern Ideen beschäftigen, zeichnen wir aus: „Du gouvernement de la France depuis la restauration et du ministère actuel“ (Paris 1821. 4. Edit.); ferner: „Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France“ (1821); die kleine, aber wichtige Schrift: „Les démocraties des sociétés modernes“ (deutsch von Runkel, Elberfeld 1837); endlich seine beiden letzten, Frankreichs gegenwärtige Zustände direct oder indirect beleuchtenden Schriften: „De la Démocratie en France, par M. Guizot“; 1849 (die Vorrede ist vom Januar 1849 datirt) und die „Considerations sur l'histoire de la Révolution en Angleterre“ 1850.

*) Guizot „du gouvernement de la France“ etc.; der Abschnitt: „la legitimité.“

und die falsche Opposition schildert) mit grösster Entschiedenheit gegen die Herabwürdigung der Staatsgewalt, welche man, gleich einer Dienerin um Lohn, auf den geringsten Grad der Macht und der Einkünfte herniederdrücken wolle. Er bezeichnet dadurch treffend die kurzsichtige und kleinliche Sitte der gemeinen Opposition, nur die Macht der Regierung schwächen zu wollen, während sie sich vielmehr zum Ziele setzen sollte, durch gerechte Beurtheilung ihrer Handlungen sie zu vervollkommnen, und vor Allem das erste Beispiel des Gehorsams gegen die Gesetze zu geben.

292.

Hiermit hat jedoch Guizot in Tadel wie in Lob nur relative Zustände geschildert, wie sie in Frankreich ihm vorlagen. Wenn durch reifere politische Bildung des Volkes jener oppositionelle Aberglaube verschwunden ist, wenn es in seiner Regierung wirklich den Ausdruck der allgemeinen Volksvernunft und ihres Willens erkennt: warum soll dann die Staatsgewalt dadurch entwürdigt werden, warum soll sie Schmälerung dieser Gewalt zu befürchten haben, wenn sie in der That als Dienerin, Vollstreckerin j e n e s Volkswillens betrachtet wird? Ist sie es denn nicht in Wahrheit? Dies wäre auch nach Guizot's Idee vom Staate vielmehr die wahrhafte und allein unzerstörbare Legitimität einer Regierung.

Diese höhere Idee des Staates hat nämlich Guizot selber so entschieden vorgeschwebt, dass wir vielmehr behaupten dürfen, er habe das entscheidende Kennzeichen angegeben, um den wahren Sitz des „Volkes" zu finden, und das einzig rechte Mittel, um ihm, w e n n e s s i c h e i n m a l e n t w i c k e l t h a t, die dauernde Herrschaft zu sichern. Seine historischen Untersuchungen über die Entwicklung der Civilisation seit dem Mittelalter, besonders über die Frage, was die Staaten bei innern Umwälzungen stürzt und was sie erhält, überzeugt ihn: dass allein der an der Geschichte des Staates sich fortbildende, den eigentlichen Geist der Nation darstellende M i t t e l s t a n d (les classes moyennes) der K e r n und in Zeiten der Gefahr die

Stütze des Staates sei. Auf diesen Schwerpunkt gründete er daher seine Politik der Zukunft, die Hoffnung jedes Fortschreitens. Dem Mittelstande gebührt nicht nur der Hauptantheil an der Regierung, sondern weiter ist es dann die Hauptpflicht des Staates, durch innere Bildung und Wohlstand ihn zu vervollkommnen und auszubreiten, Hand in Hand damit aber auch seine politischen Rechte zu vermehren. Den Begriff jenes Mittelstandes hat man oft sehr falsch gedeutet, und es ist bekannt, dass in Theorie und Praxis die Besitzenden sich als den Mittelpunkt der Gesellschaft zu betrachten pflegen, in deren Schutze der Staat sogar seinen letzten Zweck finde. Nicht also meint es Guizot; ihm ist der Hauptstand im Staate nicht der Besitzende, weil er dies ist, sondern weil zugleich in ihm der Kern der Intelligenz und Sittlichkeit zu finden sei. Am Klarsten und Prägnantesten hat er sich darüber in zwei Kammerreden ausgesprochen, welche auf dem Höhenpunkte seines Lebens und seines Einflusses gehalten, die beste Rechenschaft davon ablegen, was er gewollt und was er bewirkt.*)

Er widerspricht durchaus dem Vorwurfe, dass er durch jenen Begriff der Mittelclassen wieder einen bevorrechteten Stand habe schaffen wollen in Mitte des Volkes. Wiewohl er stets gegen das allgemeine Stimmrecht sich erklärt habe, als den letzten Rest aller revolutionären Theorieen, so sei er doch gegen eine strenge Abgränzung der Stände, welche sich vielmehr allmählich in einem mittleren einander annähern sollten; dieser sei der wahre Kern und der Repräsentant des Geistes einer Nation. Nun gebe es aber factisch in Frankreich eine zahlreiche Classe von Leuten, welche nicht von Handarbeit und vom Lohne leben, welche daher Freiheit und Musse zur Selbstbildung übrig behalten, und die mit Fähigkeit des Urtheils über die öffentlichen Angelegenheiten auch die nöthige Unabhängigkeit verbinden. Diese Mittelclasse habe keine absoluten, sondern stets veränderliche Gränzen: Jeder könne durch geistige Erhebung thatsächlich den Besitz dieses Standes sich verschaffen.

---

*) Am 3. u. 5. Mai 1837: siehe Moniteur du 6. Mai 1837.

Pflicht der Regierung sei es dagegen, die Fähigkeit und damit zugleich die politischen Rechte desselben zu erweitern, so dass sie in demselben Moment, wo sie den politischen Rechten eine Schranke setzt, auch danach streben müsse, sie wieder aufzuheben und weiter hinauszurücken. Er selbst habe, setzt er hinzu, während seines ganzen politischen Wirkens das sich zum Ziel gesetzt, jenem Stande den entscheidenden Einfluss im Staate zu verschaffen, aber auch zugleich die arbeitenden Classen durch Bildung immer mehr zu ihm zu erheben. Das sei der Anfang jenes Werkes der Gesittung, aus welchem auch das Volk immer höher, der Freiheit fähiger und würdiger erstehe. Dies sei der einzig wahre Begriff der Freiheit; dagegen werde er den Begriff der Gleichheit, welche in unterschiedslosem Nivellement der Stände bestehe, immer bekämpfen; an diesem falschen Begriffe seien alle Demokratieen zu Grunde gegangen.

293.

Noch systematischer und gründlicher geht Guizot in seiner Schrift über „die modernen Demokratieen" auf das Trügerische und Leere des gemeinen Begriffes von Volkssouveränität ein. Zwei Principien sind es, zu denen sich die Demokratie bekennt: die Souveränität der Person oder das Recht eines Jeden nur sich selbst zu gehorchen, sodann die Souveränität der Anzahl oder die sogenannte Volkssouveränität. Enthalten jedoch beide absolute Wahrheit; lässt sich ferner auf sie eine gesellschaftliche Ordnung gründen? — Die erste Behauptung ist völlig unhaltbar und in der Praxis trügerisch: jeder Mensch sei Herr seiner selbst, keiner sonach verbunden den von ihm nicht genehmigten Gesetzen zu gehorchen. Darauf habe Rousseau seine Staatstheorie gebaut; aber es sei nur ein halber Schritt gewesen. Jeder Wille, als ein persönlicher, ist veränderlich und widerruflich: als vergangener wird er uns sogar ein fremder. Die volle Consequenz wäre daher, dass wir ihn durch gar kein bleibendes Gesetz binden dürfen, dass Alles wandelbar, jeder Gehorsam widerruflich sei. Hiermit aber hört alle Regierung, ja die Gesellschaft auf. Doch eben der Grundsatz

ist völlig falsch, dass der Mensch sein alleiniger Herr und der Wille legitimer Souverän sei, dass ohne seine Zustimmung kein Gesetz ein Recht auf ihn habe. Er hat dem Gesetze der Vernunft zu gehorchen, und seine Freiheit besteht nur darin, nicht mit Zwang, sondern aus freiwilliger Selbstbestimmung dies zu thun. Souverän wird der einzelne Mensch nur dadurch, dass die einzige unbedingte Souveränität, welche es gibt, die der Vernunft, der Wahrheit und des Rechtes seinen Willen beherrsche. Wenn und inwieweit dies nicht stattfindet, kann der Wille zur Unterwerfung vollkommen berechtigt gezwungen werden. Jeder Wille aber, der ohne Ausdruck der allgemeinen Vernunft und des Rechtes zu sein, den Andern sich aufdringt, ist Despotismus, mag er nun vom Einzelnen ausgehen, oder durch die Willkür der Menge aufgenöthigt werden.

So leer der Begriff der persönlichen Souveränität ist, so wichtig ist der von der Souveränität der Menge; und hier kommt Guizot auf das Princip der allgemeinen Stimmgebung. Man sagt, jede Stimme solle gezählt, jeder Wille befragt werden, und dann erst habe die von der grössten Mehrheit anerkannte Macht das Recht auf Gehorsam, weil sie ihre Legitimität erwiesen habe. Hier zeigt nun Guizot, dass das Stimmrecht keinesweges, wie man wähne, ein allgemeines, etwa ein „Menschenrecht" sei, sondern wie jedes politische Recht, nur erworben werden könne durch die Erfüllung gewisser Bedingungen, hier durch den Beweis der Befähigung dazu. Es gebe allgemeine und fortdauernde Rechte, wie besondere und wandelbare: die erstern sind die niemals bestrittenen allgemeinen Menschenrechte, die letztern vereinigen sich alle im Stimmrechte, d. h. im Rechte, mittelbar oder unmittelbar über die Weisheit der Gesetze und der Staatsgewalt zu urtheilen. Dies letztere Recht kann aber unmöglich ein angeborenes sein; vielmehr, gleichwie Frauen und Minderjährige zugestandener Weise es nicht besitzen, so kann es auch nicht jedem Bürger zugesprochen werden, der überhaupt nur seiner intellectuellen Fähigkeiten mächtig ist; ein Inbegriff von Bildung, Kenntnissen und Lebensstellung gehört dazu, der nur in bestimmten Sphären der

Gesellschaft erwartet werden kann. Allgemeines Stimmrecht ist der höchste Widersinn: so wie die Gesellschaft sich erweitert, beschränkt sich nothwendig das Stimmrecht; in dem Grade, als die Fähigkeit und Bildung bei den Menschen allgemeiner wird, kann auch das Stimmrecht sich erweitern. Bis jetzt haben jene beiden Begriffe, der persönlichen und der Volkssouveränität, sagt Guizot, nur negative, polemische Bedeutung gehabt: sie waren im Kampfe mit den überlieferten Vorurtheilen das Mittel, diese zu stürzen und ein Reich der Freiheit möglich zu machen. Aber sie selbst haben keine aufbauende Kraft, auch können sie die wahre Freiheit nicht gründen, denn sie erzeugen die Anarchie der Geister, sie fördern die Schroffheit der Selbstsucht und eine kurzsichtige, schwankende Politik. Das Reich der Freiheit selbst kann nur durch dieselben Kräfte erhalten werden, welchen auch die andern Regierungsformen ihre Macht verdanken: durch das Ansehen der Staatsgewalt und die Ehrfurcht vor den Gesetzen. Die alten demokratischen Angewöhnungen sind jetzt verderblich, da der Sieg der Freiheit im Wesentlichen erstritten ist. Jetzt kann es nur darum sich handeln, die Früchte dieses Sieges zu bewahren und vor Entartung zu schützen. Ordnung, innere Macht der Regierung ist jetzt das erste Bedürfniss der Gesellschaft; Erhebung, Bildung des Volkes zu höherer Sittlichkeit das zweite, von jenem unabtrennliche, was dem vorigen erst seinen Werth und seinen Inhalt geben kann.

In der That hat Guizot damit die beiden Angelpunkte aller Staatsmacht bezeichnet, und indem er die zugleich irrigen und gleissnerischen Vorstellungen von Volk und Volkssouveränität beseitigt, dem wahren Begriffe von beiden den Sieg bereitet. Nur müssen wir bedauern, dass er die Aufgabe nicht vollendet hat, die auf seinem Wege lag. Er weist das allgemeine Stimmrecht zurück, als zweckwidrig und auch rechtlich unbegründet. Aber er hat versäumt, ein anderes festes Princip aufzustellen, nach welchem das Stimmrecht der Intelligenz und Bildung, welches er allein gelten lassen will, erkannt und geordnet werde. Der Census kann nur als ein sehr unvollkommenes Surrogat dafür gelten. Diese Frage, die allerwichtigste für Ge-

genwart und Zukunft der europäischen Staaten, scheint überhaupt nicht nach bloss quantitativen Verhältnissen, sei es der Kopfzahl, oder des Vermögens und der Besteuerung, abgemessen und entschieden werden zu können; wovon künftig im zweiten Theile dieses Werks.

In den jüngsten Tagen hat Guizot durch zwei kleine Schriften*) jenen politischen Ideen eine neue polemische Anwendung gegeben, welche sie selber zu erläutern dient. In der ersten bekämpft er den Begriff der demokratischen Republik, indem er zeigt, wie der Einfluss der Massen, repräsentirt durch das allgemeine Stimmrecht, auf den Gang jeder Regierung unvermeidlich hemmend einwirken müsse. Das Resultat davon sei eine schwache Regierungsgewalt und eigentlich, als Widerspiel jedes Staats und jeder Regierung, die Revolution in Permanenz. Die Staatsgewalt müsse die Excesse der Freiheit bekämpfen, welcher sie selbst ihr Dasein verdanke: — der stets ihr anhaftende Widerspruch, welcher sie hindere, kräftig die erste Quelle des Uebels, die willkürliche und sinnlose Volksfreiheit selbst, zu verstopfen. Die Republik vor Allem bedarf der stärksten Regierung: sie hat alle guten und gesunden Kräfte unter ihren Bürgern zum Beistande aufzubieten. Dies ist aber unmöglich, wenn die entscheidende Macht in die vielköpfige Masse gelegt ist.

Desshalb sieht Guizot auch den verderblichsten Irrwahn darin, dass die neue Republik in Frankreich sich ausdrücklich als demokratische Republik bezeichnet habe. Dies erinnere an ihren Ursprung aus dem Kampfe gegen gewisse Stände und verewige diesen Kampf in der bürgerlichen Gesellschaft. Es sei eine beständige Drohung, über die Häupter derjenigen ausgesprochen, welche die eigentlich regierungsfähigen seien, während man diejenigen zur Herrschaft berufe, welche die unfähigsten sind. Dies sei das Chaos und zugleich der perennirende Krieg im Chaos!

*) „De la Démocratie en France“ Paris 1849 und „Pourquoi la Révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?“ Discours sur l'histoire de la Révolution d'Angleterre (französisch und deutsch, Leipzig bei Brockhaus 1850).

So schildert er in starken, aber treffenden Zügen die gewöhnlichen Täuschungen und Anmassungen des politischen Radicalismus, lehrreich für alle Zeiten und Staaten. Auch gegen den socialen Radicalismus richtet er eine ebenso einschneidende Kritik: von diesem wird jedoch erst später die Rede sein können.

Die zweite Schrift enthält in gewissem Sinne den historischen Commentar zu jenen Sätzen: sie zeigt an den grössten und am Nächsten liegenden Beispielen der Geschichte die Wahrheit derselben. Warum blieb in England, nach dem Sturze der Republik und nach Wiederherstellung des Könightumes, das wahre Resultat der erstern, die verfassungsmässige Freiheit des Volkes, neubefestigt stehen? Weil den Engländern der praktische Sinn unverwüstlich beiwohnt, nur das Erreichbare, das zunächst Nöthige zu erstreben. Sie betrachteten ihre Revolution und die spätern Parteischwankungen unter Karl II. und Jacob II. als ihre politische Lehrzeit, eine Zeit nicht vergeblicher Versuche. Als das Zweckmässigste ergab sich ihnen eine durch den Einfluss des Hauses der Gemeinen eingeschränkte Monarchie. Durch die letzte Revolution vom J. 1688 sind sie in diese Bahn der Staatsentwicklung hineingelenkt worden und keine andere wäre ihnen möglich.

Ebenso kommt Guizot am Schlusse seines Werkes, wo er die Entstehung der nordamerikanischen Freistaaten darstellt, zu dem wichtigen Ergebniss: dass dort bei ihrem Abfalle von England die Republik nicht eigentlich einzuführen war, weil diese ihrem Geist und ihrer Wirkung nach schon von Anfang bestand. Jede der Colonieen wurde in ihren innern Verhältnissen bereits frei verwaltet und hatte nur wenige Veränderungen in ihrer Organisation einzuführen, um sich zu dem neuen republikanischen Ganzen zusammenzuschliessen. Die Colonialregierung unter einer entlegenen Monarchie verwandelte sich ohne Anstrengung in eine republikanische unter der Einheit eines Bundesstaates.

Auch diese Betrachtung erscheint uns treffend. Sie zeigt, dass die Republik nicht eingeführt werden könne, dass sie sich bilden müsse im Schoosse der politischen und socialen Gesellschaft selber. Noch mehr: sie deutet darauf hin, wie im



Gemeindeleben — die amerikanischen Colonieen waren ursprünglich Nichts, als einzelne Gemeinden — das eigentliche Samenkorn aller politischen Entwicklung liege.

294.

Eine dogmatischere Begründung derselben Hauptgedanken hat ein weit minder bekannter und auch minder begabter Schriftsteller versucht, E. **Alletz**, dessen wir nur desshalb erwähnen, weil er dabei zugleich das religiöse oder eigentlicher das kirchliche Element hervortreten lässt.*) Er zeigt in Folge einer umständlichen Induction aus historischen, wie aus allgemeinen politischen Gründen, dass besonders nur auf der Wiederbefestigung der religiösen Ideen in Frankreich eine neue und dauernde Staatsreform sich gründen lasse: es ist eben „die Regierung der Mittelclassen", welche im Volke durch den Einfluss der religiösen Institute fortwährend erhalten und in ihrer sittlichen Bildung gesteigert werden müssen. Diese bilden eine bewegliche Aristokratie oder eigentlicher eine höhere Demokratie, indem Jeder in sie eintreten kann, Jeder, welchem besondern Stande er auch angehöre, durch seine blosse Bildung zu ihr gerechnet werden muss. Aber die wahre Bildung kann nur auf sittlich-religiöser Grundlage beruhen. Und so liegt darin auch der wahre politische Hebel. Die weitere wesentliche Bedingung jener Regierungsform ist, dass Keinem der Eintritt in die höchsten Stellen, der Anspruch auf den entschiedensten Einfluss versperrt sei, wie ihn sein Talent oder seine Gesinnung verdient. Diese Hauptbedingung sei aber am Leichtesten im Königthum zu erreichen, welches in seiner erblichen Fortpflanzung zugleich die Dauer und das Wohl des Staates über Alles stelle und so auch dem Verdienste neidlos seinen rechten Platz geben werde. Der Verfasser liebt es seine Sätze durch historische Inductionen zu begründen: hier dürfte jedoch die Erfahrung in monarchischen Staaten ebenso viel Beispiele vom Gegentheil darbieten.

---

*) **Eduard Alletz** „de la Démocratie nouvelle ou des moeurs et de la puissance de la classe moyenne en France", Paris 1837. Deutsch im Auszuge bearbeitet von F. J. Bust, Carlsruhe 1838.

Auch ein anderer politischer Schriftsteller Frankreichs verfocht bis in die Gegenwart hinein dieselben Grundsätze, der steigenden Macht des Republikanismus gegenüber, mit Geist und Eigenthümlichkeit. Wir meinen L. de Carné; und irren wir nicht, so haben besonders seine beredten Darstellungen über die politischen Zustände Frankreichs, Belgiens, Deutschlands, Spaniens und Portugals, endlich über England und die vereinigten Staaten, durch deren Vergleichung er den Satz zu erhärten sucht, dass nur die Intelligenz eines Volkes es für freie Institutionen fähig mache, — wesentlich dazu beigetragen, die öffentliche Meinung im Gleichgewicht zu erhalten zwischen retrograden Bestrebungen und waghalsiger Neuerungssucht.*) Er hat darin das Programm seiner politischen Schule in den Satz zusammengefasst: „Das politische Uebergewicht, welches die Mittelclassen im Staate ansprechen, liegt nur in dem Rechte höherer Bildung, eines erleuchtetern Urtheils, geläuterter Sitten: es ist die stille Gewalt des friedlich civilisirenden Geistes über die Herrschaft der Reaction oder des brutalen Umsturzes."

In diesem Sinne hat er neuerdings auch den Kampf gegen den Socialismus aufgenommen: er anerkennt ein tiefliegendes Uebel als den Grund dieser Erscheinung, er ermahnt den Staat und die Gesellschaft um Abhülfe; aber er zeigt das Hohle aller jener Entwürfe, wenn nicht auf Religion und sittlicher Selbstbescheidung der neue Bau aufgeführt werde.**) Noch entschiedener und gründlicher hat es Guizot ausgesprochen in seiner Schrift über die Demokratie und in der berühmt gewordenen Rede bei Eröffnung der Bibelgesellschaft: dass nur durch die Religion eine dauernde Wiederherstellung der Gesellschaft möglich sei. Auch wir sehen darin den einzig zukunftbringenden Gedanken. —

---

*) Seine Aufsätze erschienen zuerst in der Revue des deux mondes; und sind gesammelt in seinem Werke: „Des intérêts nouveaux en Europe depuis la Révolution de 1830", Paris 1838 II. Voll. Sein Inhalt ist noch keineswegen veraltet und es verdiente bei uns bekannter zu sein.

**) Wir verweisen besonders auf einen Aufsatz von L. de Carné in der Revue des deux mondes (Vol. XXVII. S. 724): „Publications démocratiques et communistes" gegen Proudhon und Louis Blanc.

Es ist uns wohl bekannt, dass die Doctrinäre als Schule schon längst aufgehört haben, Einfluss auf die öffentliche Meinung zu besitzen. Hat doch sogar Einer aus ihrem Kreise nicht ohne Bitterkeit ihnen vorgerückt, dass sie nur bis zur Julirevolution ihre Geltung erstreckt hätten, dann aber hinter der Zeit zurückgeblieben seien.*) In Frankreich, und auch sonst, hat man nur Geltung, so lange man das Bestehende bekämpft. Ueberhaupt umfasste jene „Schule" nicht in deutschem Sinne eine geschlossene Phalanx von Männern, welche durch gewisse Ueberzeugungen vereinigt ein gemeinsames Ziel erstrebten. Es waren theils Staatsmänner von unabhängiger Stellung mit festen politischen Grundsätzen, genährt durch historisch philosophische Studien und befestigt am Muster englischer Geschichte und Staasverfassung. So Royer-Collard, Guizot, V. de Broglie u. A. Der Letztere, ohne als Schriftsteller aufgetreten zu sein, ist als einer der tiefsten Kenner der französischen Gesetzgebung bekannt. Theils waren es jüngere Männer von aufstrebendem Talent, aber ursprünglich verschiedener Richtung, welche im Globe und der von Guizot gestifteten Revue française ihre Arbeiten niederlegten, die sich durch freiere Ansichten über die Mittelhöhe französischer Bildung weit erhoben, namentlich auch dem Geiste deutscher und englischer Litteratur Einfluss gestatteten. So Damiron, Jouffroy, Lerminier, Ch. de Remusat u. A.: selbst Cousin gehörte in diesen Kreis. Wie diese Männer später sich trennten, ja in offene Gegnerschaft geriethen, ist zum Theil aus unserer frühern Darstellung zu entnehmen, und sonst bekannt genug.*)

Aber wie dem auch sei, den Kern jener politischen Ideen, wie sie namentlich Guizot ausgesprochen, können wir nicht für so vergänglich erachten, dass er mit dem geschwundenen Einfluss einer Schule auch verstäubt wäre. Vielmehr sind wir

---

*) Es ist Lerminier in seinen Lettres philosophiques à un Berlinois (1832, S. 103 ff.); wir können sein Urtheil über Guizot nur ungerecht und herabziehend finden.

**) Auch hierüber giebt Lerminier bezeichnende Geständnisse: „de l'influence de la philosophie du XVIIIe siècle". S 307.

überzeugt, dass sie ihre Wahrheit desto entschiedener bewähren werden, je weiter man sich jetzt von ihnen entfernt.

295.

Es ist bemerkenswerth, dass zur nämlichen Zeit die Republik, ausser in den ihrer Partei angehörenden Zeitungen, wie dem National, keine gleich hervorragenden Vertreter fand, und noch charakteristischer ist, dass diejenigen, welche sie vertheidigten, weit weniger an die Ueberlieferungen der alten französischen Revolution anknüpften, als auf das Beispiel Nordamerika's verwiesen, oder in einer tiefer gehenden socialistischen Umwälzung das neue Ziel der Zukunft zeigten. So erzählt uns Louis Blanc in seiner „Geschichte der zehn Jahre 1830—1840" mit ebenso viel Naivetät als Ausführlichkeit, wie diese Tendenzen durch geheime Gesellschaften und Verschwörungen allmählich auf dem Boden Frankreichs verbreitet worden seien.

Den ersten Anlass zu jenen Verhandlungen hat ohne Zweifel A. von Tocqueville's bekanntes Werk „über die Demokratie in Amerika" gegeben.*) Es wäre weit gefehlt, diese Arbeit für eine empfehlende Schutzschrift der Demokratie oder auch nur der nordamerikanischen Zustände zu halten. Der Verfasser verfolgt einen allgmeineren Gedanken. Er sieht, einem unentfliehbaren Verhängnisse gleich, den Zeitpunkt nahen, wo in Frankreich, wie im übrigen Europa, der Unterschied der Stände völlig vertilgt, die Gleichheit die herrschende sein werde. Er will an dem Beispiele Nordamerika's untersuchen, was für Vortheile und Gefahren der bürgerlichen Gesellschaft daraus erwachsen können. Der gegenwärtige Zustand derselben, das halbe Umherschwanken zwischen Sonst und Jetzt, sei unerträglich geworden. Die ruhige Genügsamkeit, den Glauben, die Autoritäten der Vorzeit habe man aufgegeben, ohne diese Ruhe in einem

*) Alexis (comte de) Tocqueville „de la démocratie en Amerique". Paris 1835. VI. Edit. 1837. II. Vol. — A. Murat „esquisse morale et politique des États-Unis". Paris 1822. „Exposition des principes du Gouvernement républicain, tel qu'il à été perfectionné en Amérique". Paris 1833.

neuen einigenden Gedanken zu finden; es zeige sich im Gegentheil immer tiefer das Missverhältniss zwischen dem Angestrebten und dem wirklich Erreichbaren. Er fragt, ob dies Missverhältniss in Amerika ausgeglichen sei, und ob sich dies auf sein Vaterland übertragen lasse? So hat er sein Ziel weiter gesteckt: er will nicht nur die politische Frage, sondern die weit allgemeinere nach der Zukunft unserer Gesellschaft lösen. Wie hat er sie beantwortet?

Eigentlich gar nicht in einem letzten und überzeugenden Resultate. Die Antwort zersplittert sich ihm in die Erwähnung einzelner Vorzüge und einzelner Mängel der nordamerikanischen Einrichtungen, weil ihm, wie freilich so vielen Andern, die Einsicht fehlt vom höchsten Ziele der Gesellschaft, mithin auch von dem, was das eigentliche, tiefer liegende Grundgebrechen jener Zustände ist, auf welches wir schon hinzuweisen Gelegenheit hatten.

Weit günstiger lautete das Urtheil eines andern Schriftstellers, der, mit den Aussichten auf einen der schönsten Throne Europa's abgewiesen, in Nordamerika Bürger und begeisterter Anhänger seiner Institutionen geworden war. A. Mürat zweifelt keinen Augenblick, dass sie auf Europa übertragen werden können; ja er sucht zu zeigen, dass in ihnen das einzige Mittel liege, unsere Regierungen und unsere Gesellschaft vom Untergange zu retten. Nicht die Einrichtungen im Einzelnen sind es nämlich, auf welche es ihm ankommt; sondern das Aufhören der bevormundenden Vielregiererei, in der sich unsere Staaten, seien sie Republiken oder Monarchieen, um die Wette zu übertreffen suchen: die Selbstregierung des Volkes ist es, worauf es ihm ankommt. Der Vortheil des Ganzen wird nur dann am Besten gefördert sein, wenn alle Sonderinteressen gewahrt sind; dies geschieht aber nicht, wenn der Bürger in jeder freien Bewegung gehemmt, überwacht, controlirt wird: er kennt seine Interessen besser, als die ihn bevormundende Policei. Wie übrigens nach Oben hin die Spitze der Regierung sich abschliesse, ist ganz gleichgültig. Er sieht vielmehr im neuen Belgischen Staate eine der vollkommensten Regierungen, weil jenes Ziel der Selbstregierung dort wirklich erreicht wird.—

Durchaus verschieden, ja direct entgegengesetzt ist die Tendenz derjenigen republikanischen Partei, welche sich die socialistische nennt; und es ist sehr nöthig, dies ins Auge zu fassen. Dieser ist keinesweges daran gelegen, jedem Bürger die individulle Freiheit, die ungehemmte Selbstbewegung zu gestatten: sie wäre nur die Quelle der stets wieder auftauchenden socialen Ungleichheit, welche mit der Wurzel auszurotten, gerade ihr Bestreben ist. Auch ist es nicht der Bürgerstand, der in seinen Rechten belassen und gewahrt werden soll, sondern der besitzlose Arbeiterstand, welcher die ihm vorenthaltenen Rechte erst erhalten, der zur Herrschaft im Staate erhoben werden soll. Es ist nicht immer klar erkannt worden, dass diese Form der Republik alle individuelle Freiheit vielmehr aufheben muss: Jeder ist nur ein willenloses Glied der Gesellschaft, die allein den Zweck hat, sich in ihrer besitzenden und geniessenden Gleichheit oder Gleichmässigkeit zu erhalten. Diese Theorie werden wir im Folgenden kennen lernen: die „Wahlreform" war ihr nächstes Ziel.

Ihr gehörten die eigentlich vorwärts drängenden Geister des damaligen Frankreichs an: es war der specifische Republikanismus seit der Julirevolution, welcher im Umschwunge des Februar 1848 sein Ziel erreicht zu haben glaubte, gleich nachher aber wieder zurückgedrängt wurde, und Frankreich in der ungewissen, in sich zwiespältigen Stimmung zurückliess, mit der wir es gegenwärtig kämpfen sehen!

296.

Unterdess hatte bei der Mehrzahl der Bevölkerung die ältere Partei der Republik seit der Julirevolutien ihren Boden in Frankreich immer mehr verloren. Nach den Grundsätzen, auf welchen der neue Thron errichtet war, schien erreicht, worauf es wirklich ankam: der reine, aufrichtige Constitutionalismus des Bürgerthums schien gesichert. Es sollte eine Regierung der Kammermajoritäten sein, für welche der Monarch die „neutrale Spitze" blieb. Der Liberalismus Benj. Constant's hatte gesiegt und die Lehre der Doctrin, dass die „Mittelclassen" die herrschenden sein

sollten, war durch das Wahlgesetz verwirklicht. Frankreich schien wirklich seine Revolution abgeschlossen und in die Bahn eines aus sich selbst sich entwickelnden organischen Fortschritts eingelenkt zu haben.

Es ist höchst lehrreich, den Grund zu erkennen, warum es statt dessen von Neuem in die gewaltsamen Krisen hineingeworfen wurde, deren Ende nicht abzusehen ist. Es dient zu neuem Belege, dass die Verfassungsformen Nichts helfen, so lange ihnen die Menschen nicht gemäss sind. Der „Bürgerkönig" verwandelte sich allmählich in einen Herrscher mit den alten dynastischen und Familieninteressen, und je mehr die Mordversuche gegen ihn seinen Thron in den Gemüthern befestigten, desto mehr zog seine Selbstsucht ihn von dem Volke ab. Aber die gleiche Selbstsucht entwürdigte auch die herrschende Classe; in allen Graden und Abstufungen der Beherrschten wie der Herrschenden war Eigensucht die leitende Triebfeder, und selbst Guizot, wiewohl dem Verdachte der Bestechlichkeit unzugänglich, musste dergleichen Regungen, wie ein unvermeidliches Uebel, in seiner Umgebung dulden.

Dazu kam noch in Frankreich ein weiterer, tiefgreifender Umstand. Der Gegensatz zwischen den Reichen, Geniessenden und zugleich Herrschenden, und zwischen der armen, arbeitenden und zum Elend verurtheilten Bevölkerung, dem Proletariate, trat immer greller hervor. Es bestand im Bewusstsein des Volkes das Gefühl einer Ungleichheit von viel schneidenderer Art, als die früheren waren. Da wurde die Revolution, die Republik wieder berechtigt, aber in einer ganz neuen Weise. Das Geld, die ererbten Reichthümer verschaffen Einfluss und Herrschaft im Staate. Dieser Ungerechtigkeit zu steuern, muss das Wahlrecht geändert und auch auf die ärmern Classen ausgedehnt werden. Das Streben nach dem allgemeinen Wahlrechte, die Wahlreform, wurde das nächste zu erreichende Ziel. Wenn auch nicht in den Gütern, doch im politischen Einflusse müssen Alle der Gleichheit angenähert werden. Dieser Gedanke hat in der Februarrevolution gesiegt, und es wird schwer werden, ihn wieder rückgängig zu machen.

Zugleich machte sich eine andere Consequenz schon geltend bei den Verhandlungen über Erblichkeit der Pairie. Man äusserte sich sehr zweifelhaft über das Recht der Erblichkeit überhaupt und fragte: wenn es gerecht erfunden werde, sie in der Pairswürde abzuschaffen, was davon abhalten könne, auch die Erblichkeit des Vermögens aufzuheben, zumal da man nur Abgeordneter werden könne, wenn man reich sei?*)

Endlich wurde das Begehren einer socialen Reform immer ungestümer und lauter, und diese drängte sich entschieden an die Stelle der bloss politischen Fragen. Wenn in Deutschland, so viel uns bekannt, nur ein einziger Denker, J. G. Fichte, gerade am Schlusse des vorigen Jahrhunderts **) es auszusprechen wagte: dass es Pflicht des Vernunftstaates sei, den Bürger nicht nur in dem Besitzstande zu schützen, in welchem er ihn findet, sondern weit mehr noch, Jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen; „es sei nicht im Rechte begründet, dass Einer an das Entbehrliche Anspruch mache, indess für irgend einen seiner Mitbürger das Nothdürftige nicht vorhanden sei"; — und wenn dies damals als der Gipfel idealistischer Schwärmerei mit fast allgemeinem Hohne aufgenommen wurde: so war, kaum vierzig Jahre darauf, in Frankreich nicht nur die Ueberzeugung von der Dringlichkeit dieser Frage allgemein befestigt, sondern es wurden praktische Versuche gemacht, sie auszuführen.

Aber auch hier versteckte man, mit der bei allen Parteibestrebungen üblichen Heuchelei, die eigentliche Absicht hinter dem vorgespiegelten Ziele: die Republik sollte nur der socialen Reform dienen: — ein verhängnissvoller Irrthum, da beide an sich gar nichts mit einander zu thun haben, da im Gegentheil nur bei völlig befestigten politischen Zuständen jene Reformen gefahrlos und in gesetzlicher Folge eintreten können! Man spiegelte den Massen die glücklichste Veränderung ihres physi-

---

*) Louis Blanc, histoire des dix ans, T. III. S. 195.

**) In seinem „geschlossenen Handelsstaate" (1800). Man sehe oben §. 54. S. 117. §. 69. S. 148.

schen Zustandes vor, wenn sie behülflich wären, den politischen zu stürzen; — ein wahrhafter Frevel, indem die Leiter wohl erkennen mussten, dass der Erfolg ins Gegentheil ausschlagen werde! Diese für Frankreich unauflösliche Verkettung zweier ganz verschiedenen Dinge, der Republik und der staatswirthschaftlichen und sittlichen Aufgabe des Staates, das Loos der untern Stände zu verbessern, führt uns in den folgenden Abschnitt über, welcher die nächste Frage der Zukunft und ihre noch unbekannte Lösung uns zeigen soll.

IV.

Der Socialismus und Communismus.

297.

Die Franzosen nennen sich ein providentielles Volk. Sie sind es in dem Sinne, dass ihnen fast seit einem Jahrhunderte alle grossen weltgeschichtlichen Probleme zuerst zur Lösung vorgelegt werden, ohne dass ihnen selber diese Lösung zur heilsamen Frucht gereicht hätte, weil sie ihre Reife nicht erwarten. Auch jetzt an der Schwelle der wichtigsten Krise, die es vielleicht jemals in der Geschichte gegeben hat, scheint ihnen ein ähnliches Loos beschieden. Die neurepublikanische Epoche, in die sie eingetreten sind, hat, wie wir zeigten, keine politische, sondern eine gesellschaftliche Aufgabe zu lösen: aber eben diese ist in die unheilvolle Verwicklung gerathen, dass, statt einer ruhig organischen Fortbildung auf der Grundlage gesetzlich gesicherter Zustände, die Reform mit dem Umsturz sich identificirt und in dessen Hände gekommen ist, — die schlimmste Verkehrung unter allen! Nicht weniger als dreimal können wir in der neuern französischen Geschichte das Gleiche bemerken. Bei der Thronbesteigung Ludwig's des XVI. hätten die beabsichtigten Reformen die spätere Revolution verhütet; sie scheiterten am Widerstande der historisch Berechtigten. In der Zeit der Restauration, wie während der Julimonarchie, war der politischen Fortbildung, in ihrem Uebergange zur so-

cialen, die gleiche Frist gegönnt. Keine der Revolutionen, die beide stürzten, war innerlich nothwendig, durch eine widersinnige, den Fortschritt ausschliessende Gesetzgebung geboten, sondern sie wurde durch widernatürliche Hemmungen herbeigeführt. Im gegenwärtigen Augenblicke (wir schreiben dies im Frühling 1850) ist wieder eine Krise von ähnlichem Charakter in Frankreich vorbereitet. Von Neuem scheint nur durch Umsturz, welcher der gewaltsamste und blutigste sein würde, den seit langer Zeit die Geschichte kennt, ein eben dadurch höchst zweifelhaft gewordener Schritt dem Ziele entgegen zu führen, welches an sich höchst bescheiden und rein menschlich ist: grössere Gleichheit des Wohlstandes und der Bildung zu erzeugen, aus der „Brüderlichkeit", aus dem „wechselseitigen Beistande" endlich eine öffentliche Wahrheit zu machen.

Es ist wohl zu bedenken und nachdrücklich herauszuheben, dass das Gehässige, welches durch alle socialistischen und communistischen Bestrebungen unwillkürlich erregt wird, nicht in ihrer Idee selber liegt, sondern in den verkehrten Formen und falschen Verquickungen, in denen man sie, sich selber und Andere verwirrend, bisher hat auftreten lassen. Bei den Franzosen sind jene Bestrebungen fast ausschliesslich ein politisches Vehikel geworden für die Republik. Wer diese hasst, meint man, muss auch jenen Widerstand leisten; umgekehrt, wer aufrichtiger Republikaner ist, kann auch nur Socialist sein. Ganz andere Tendenzen schlagen in Deutschland vor: hier ist es noch immer nur irgend ein Kathederdogma, welches durch den Communismus nebenbei den Sieg erhalten soll. So wird im Namen des Socialismus dem Christenthume, überhaupt den religiösen Vorstellungen, der Krieg erklärt, und dies ist die Hauptsache. Ebenso bekämpft man um seinetwillen den „Aberglauben" der Vaterlandsliebe, den „Wahn" der Nationalitäten; er soll gebraucht werden, um dem abstracten Schulbegriffe der „Humanität" zum Siege zu verhelfen. Endlich verliert man sich bei ihm in die transscendentesten, nebelhaftesten Gebilde des „totalen Humanismus", während man allen eingentlich praktischen Fragen sorgfältig aus dem Wege geht. Mag der französische Com-

munismus uns ernst und drohend erscheinen, der deutsche ist nur verschroben und lächerlich! *)

Allen jenen Voraussetzungen ist vielmehr durchaus zu widersprechen. Die wahre Idee des Communismus, die menschlichste, liebevollste und aufbauendste, welche es geben kann, schliesst keine Staatsverfassung aus, in welcher überhaupt die Vorrechte gesetzlich beseitigt sind, und ohne Religion ist sie gar nicht möglich, wiewohl sie niemals, wie jene Fanatiker des Humanismus es wähnen, an die Stelle der Religion treten kann. In ihrer nächsten Ausführung aber ist sie eine ganz staatsökonomische Aufgabe, welche durch revolutionäre Velleitäten nur zerstört oder verwirrt werden kann.

298.

Aus dem eben Gesagten ergibt sich unser eigenes Verhältniss zu dieser Frage. Nicht die staatsökonomische Seite derselben kann uns hier beschäftigen, noch die Geschichte der verschiedenen Reformvorschläge, die von dieser Seite gemacht worden sind, ebenso wenig die politischen Bewegungen, welche von dort aus Nahrung erhalten haben. Wir haben nur ein Doppeltes nachzuweisen: wie aus den Ideen des „Rechts“ und der „ergänzenden Gemeinschaft“, kürzer aus der „Idee der Gesellschaft“, dasjenige erfolge, was man ganz allgemein Socialismus nennen kann, und wieweit diese Idee sich historisch im Bewusstsein der Neuzeit entwickelt habe. Es zeigt sich wiederum, dass dies am Entschiedensten und Ausgebildetsten bei den Franzosen geschehen, wiewohl nicht am Tiefsten und Gründlichsten; und so werden wir auch hierüber zunächst an das Ausland verwiesen. —

*) Wir erinnern für das oben Gesagte nicht sowohl daran, was die Actenstücke über die communistischen Arbeitervereine haben entdecken lassen, — dies mag der sorgfältigsten Ueberwachung werth sein, — als was unsere philosophischen Socialisten, A. Ruge, K. Grün u. ähnl. Figuren, im Namen der ächten Speculation und Humanität an den Tag bringen. Selbst der Schneider Weitling ist Doctrinär; Akademieen, Professoren sollen nach ihm die oberste Leitung im Staate haben!

Wir haben schon im vorigen Abschnitte gezeigt, dem abstract revolutionären Begriffe der Freiheit und Gleichheit gegenüber: — der höchste Begriff des Staates und der Gesellschaft ist, dass Jeder in ihr das gleiche Recht habe, seine Persönlichkeit (den Genius, die geistige Anlage) durch und für die Gemeinschaft zu entwickeln und so die Ungleichheit zu erzeugen, welche nicht mehr die des Zufalls oder der blinden Willkür ist, sondern die des Genius und der sittlichen Kraft im Menschen, der beiden einzigen Gewalten, welche ursprünglich („von Gottes Gnaden") in der Menschengeschichte zu wirken und zu herrschen berechtigt sind.

Desshalb ist dieser Begriff der Gesellschaft von durchaus religiösem Charakter; ja er ist unauflöslich Eins mit dem Glauben an einen im Menschen sich offenbarenden göttlichen Geist, und die Thatsache solcher unablässigen Bethätigungen und Erweckungen ist der objective Erweis Gottes in uns, welcher keinesweges — „nur das aus uns herausgeworfene Wesen des Menschen ist", — denn wie vermöchte doch eine nur menschliche Kraft dasjenige zu überwinden, was anerkannter Weise das menschlich Gemeinsamste und zugleich Gewaltigste in uns ist, die Selbstsucht und die Starrheit der Individualitäten? So ist gar kein „Humanismus" denkbar, ohne in der Religion zu wurzeln: theoretisch wäre er die ungründlichste Halbheit, praktisch gliche er einer auf dürrem Fels verkümmernden edlen Pflanze, welcher die innerlich erfrischende Quelle fehlt. Wenn daher Feuerbach — um noch einen Blick auf jene Socialphilosophen zu werfen, für welche dessen Lehre den Ausgangspunkt bildet — die Liebe der Menschen unter einander an die Stelle der Religion und der Idee Gottes setzen will: so ist es derselbe Missverstand, dieselbe empirische Kurzsichtigkeit. Nur weil alle Geister in ihrem ewigen (überempirischen) Grunde Eins, urverwandt sind, vermögen sie hernach empirisch sich als Eins zu fühlen, sich zu lieben, und diese Einheit bewusst wiederherzustellen. Es entwickelt sich von hieraus unablässig im Menschengeschlecht das Wechselverhältniss von Gottinnigkeit und von Menschenliebe, welches wir am Anfange schilderten (§. 9), und

das allein erst vollständig jene Beziehungen zu erklären vermag. —

Aber jene also frei herausgebildete und dem Begriffe nach allein berechtigte Ungleichheit in der Gesellschaft stösst überall in den gegebenen Weltzuständen auf eine historische und vererbte Ungleichheit, wo durch Geburt oder durch den Zufall der Erbschaft den Einzelnen Vorrechte oder Vortheile zugesprochen werden, für welche ihnen jener innere (gleichsam göttliche) Besitztitel fehlt, wodurch sie vielleicht jedoch Andere, innerlich Berechtigte ausschliessen, wenigstens beschränken. Dies ist, in den allgemeinsten Ausdruck zusammengefasst, der nach seinen Anwendungen tausendfältige Conflict zwischen dem historischen und dem ewigen Rechte.

Es ist nun die Aufgabe einer Organisation der Gesellschaft, wie sie den steigenden Einsichten der Gegenwart entspricht, die fortschreitende Ausgleichung jener beiden Gegensätze zu versuchen, die historische Ungleichheit in ihren Folgen so einzuschränken und in ihren Rechten erlöschen zu lassen, dass es dem ewig Berechtigten allmählig Platz mache, zunächst seine Entwicklung nicht verhindere: — und dies zwar in allen Gebieten der Gemeinschaft. Die materielle Frage, dass durch billigere Vertheilung der Güter der Erde das Elend der unterdrückten Classen gemindert werde, ist nur eine untergeordnete in der Reihe, freilich aber die nächste und allerdringendste für jetzt. Und wer möchte sich ihr entziehen, der den schaudervollen Abstand unserer Gesellschaft erkennt zwischen dem, wie es ist und wie es sein soll oder sein könnte!

Innerhalb dieses grossen Umkreises von Ideen und Aufgaben für eine ferne Zukunft fallen die Bestrebungen des Socialismus und Communismus: sie sind die ersten, noch rohen Versuche, jene grossen Aufgaben zu lösen, und haben mehr die Bedeutung, auf die Grösse des Uebels aufmerksam zu machen, als die Kraft, es zu bewältigen. Sie gehören zu den Symptomen der Zeit, während sie sich schon für gründliche Heilmittel derselben ausgeben. Nur das Verdienst kommt ihnen zu — es ist ein grosses, wiewohl negatives — dass sie zuerst die Kritik ge-

gen die bisherige Grundlage unserer gesellschaftlichen Zustände gerichtet und es ausgesprochen haben, dass diese der höhern Idee der Gesellschaft weichen müssen. Sie sind von skeptischem und darum propädeutischem Charakter für eine Theorie der Gesellschaft, haben sich selbst daher erst an der höchsten Idee derselben zu bewahrheiten und zu erproben.

299.

Fassen wir ins Auge, wie alle diese Fragen in Frankreich zuerst in das öffentliche Bewusstsein getreten sind, so lässt sich dabei dieselbe irreführende Verwicklung nicht verkennen, welche uns dort schon im Gebiete des Rechts und des Politischen begegnete. Jede Reform schlägt in die Revolution um; jeder gesunden Entwicklung ist eine carricirte Ueberreizung angeheftet. Das Grundübel und der verhängnissvolle Missverstand sind auch in der socialen Frage die gleichen: dem vierten Stande soll die politische Gewalt übergeben werden, auch alle gesellschaftlichen Unterschiede soll er verschlingen, ehe er selber noch durch Bildung zum rechten Begriffe von sich gelangt ist. Man beginnt damit, wurzellos den Gipfel in die Erde zu pflanzen, ohne je das Keimen des Samenkorns abgewartet zu haben.

Es ist das gemeinsame Glaubensbekenntniss der Socialisten in Frankreich, dass dem Arbeiter, wie er die eigentlich hervorbringende Kraft sei, so auch die erste Stelle in der Gesellschaft und im Staate gebühre: wenn die erste Revolution dem dritten, dem besitzenden Bürgerstande zur Herrschaft verholfen habe, so werde erst die letzte, entscheidende Umwälzung volle Gerechtigkeit üben und den vierten Stand an die Spitze bringen, nachdem er in der Julirevolution, die er durchgekämpft, hinterlistig um seinen Erfolg betrogen worden sei.

Wir haben im Vorhergehenden der Lehre des Liberalismus erwähnt, der dem Mittelstande das Hauptgewicht im Staate geben will. Aber dem Mittelstande nach seinem reinen Begriffe, als dem Träger der politischen Einsicht, der sittlichen Bildung, nicht nach den Entartungen, die sich aus ihm erzeugt haben, wo statt des dauerhaften Besitzes die Geldmacht,

statt des producirenden Erwerbes der Papierhandel und ähnliche Speculationen, statt der Einsicht und Gewissenhaftigkeit politischer Ehrgeiz und Intrigue walten. Diesen Dämonen von giftigstem Charakter, indem sie auch nach Unten zerstörend wirken, mag allerdings ein schweres Gericht bevorstehen, gerade von Seiten des Standes, durch dessen Ausbeutung er seine Gewinne zieht. Doch daraus folgt noch nicht, dass dieser Stand regierungsfähig sei, weil ihm bisher Unrecht geschehen: es wird ein Kampf sein, statt einer Reform, und die wechselseitige Erregung der Leidenschaft wird das wahre Ziel immer mehr verdunkeln. Dies scheint uns die Lage des gegenwärtigen Frankreichs. Aber wir haben wohl davon zu unterscheiden die wahren Erträgnisse der dort erzeugten Theorieen und die bleibenden Resultate, welche für uns daraus gewonnen werden können.

300.

Die ersten praktischen Versuche des Socialismus sind in England gemacht worden, und weil sie im Kleinen stattfanden, weil zugleich die ausgebildete Association mit sittlicher Zucht und Ueberwachung begleitet war, konnte sich hier der gelungene Versuch theilweiser Gütergemeinschaft anschliessen. Das socialistische und das communistische Element erscheinen hier noch in ihren naivsten und unschuldigsten Anfängen eng bei einander, weil sie im einfachsten Maassstabe ausgeführt sind. Zugleich waren sie nicht das Resultat theoretischer Betrachtungen, sondern sie schlossen sich ganz bestimmten Umständen und Bedürfnissen an und suchten diesen zur Abhülfe zu dienen. Erst allmählich erhob sich ihr Urheber zu allgemeineren Resultaten, aber auch hierin alle leere Theorie verschmähend und jedes revolutionäre Gebahren sorgfältig vermeidend. Dennoch konnte es ihm nicht gelingen, auf die Dauer in seinem Vaterlande eine staatsökonomische Schule zu gründen. Was Politisches in seinen Ideen war, ist in den „Chartismus“ übergegangen. Man sieht, dass wir von Robert Owen reden:*) er

*) Geb. 1771. Man vergleiche über ihn nachfolgende Werke, aus wel-

steht in England isolirt, ohne deutlich nachwirkende Folgen; wir haben ihn desshalb nicht der Philosophie jenes Landes, sondern dem gegenwärtigen Zusammenhange angeschlossen.

Dieser Menschenfreund war es, der zu Anfang unsers Jahrhunderts den ersten socialistischen Versuch im Kleinen machte. Er gelang ihm vollständig. Zu Neu-Lanark in Schottland war von ihm, zum Behufe einer grossen Baumwollenspinnerei, eine Arbeitercolonie eingerichtet worden, welche gleich einer kleinen Republik sich selbst regierte, indem die Einzelnen durch wechselseitigen Beistand, durch Wetteifer in Fleiss und in Sitte, durch angemessene Vertheilung des Gewinns nach der Arbeitsleistung, durch gemeinsame Berathung aller Angelegenheiten in stetem Verkehr und im Einverständniss mit einander blieben. Das Privateigenthum war von geringstem Umfange, weil ihre einfachen und gleichmässigen Bedürfnisse am Wohlfeilsten befriedigt werden konnten, wenn sie aus gemeinsamen Vorräthen bestritten wurden; freiwillig ward daher eine Art von Gütergemeinschaft eingeführt. Eigentliche Strafen gab es keine, weil in der von Allen gehandhabten Ordnung der Frevelnde sogleich durch Verbannung gestraft wurde. Ebenso waren Erziehung, Unterricht, Krankenpflege gemeinschaftlich.

In diesem glücklichen ersten Erfolge glaubte nun Owen die Mittel gefunden zu haben, alle Schäden der Gesellschaft zu heilen, wenn sie nach diesem Muster in eine Reihe verschiedenartiger Arbeitsanstalten verwandelt würde; und je mehr, mit Einführung der Maschinenfabrication in England, die Noth des Proletariats in England stieg, desto eifriger betrieb er diese Plane. Aber mit der Ausdehnung derselben stiegen auch die Schwierigkeiten; seine spätern Colonisationsversuche endeten mit grossen finanziellen Verlusten, weil die Trägheit und Selbstsucht der Mehr-

---

eben unser Bericht geschöpft ist: Jos. Rey lettres sur le système de la cooperation mutuelle et de la communauté de tous les biens, d'après le plan de M. Owen, Paris 1828. — Louis Reybaud études sur les reformateurs contemporains, Paris 1841. S. 205—303. In letzterm Werke, dem erschöpfendsten, was wir bisjetzt über R. Owen besitzen, sind auch Auszüge aus seinen Hauptschriften gegeben.

zahl zwar für sich sorgen liess, aber selbst nicht das Gleiche leisten mochte; und so ergab sich im Verlaufe immer mehr, dass weder die Form dieser Organisation eine gründliche sei, noch dass überhaupt der Zweck der menschlichen Gesellschaft erreicht werden könne, wenn man sie in Gruppen arbeitshausähnlicher Industrieanstalten verwandle. Kurz es fand sich im Kleinen, was sich in weit grösserem Maassstabe an den folgenden Systemen ergeben wird, dass mit blosser „Organisation der Arbeit", mit Oekonomie im grössten Maassstabe die Probleme der Gesellschaft nicht gelöst werden können.

301.

Unterdess hatte sich Owen im Verlauf seiner Erfahrungen eine Reihe von Grundsätzen gebildet, die interessant genug sind, um ihrer im Zusammenhange der socialistischen Lehren kurze Erwähnung zu thun.*)

Der Charakter jedes Menschen ist das Product seiner gesammten Organisation und der äussern Ursachen, welche auf ihn einwirken. Desshalb ist er nicht verantwortlich für seine Reden oder Handlungen, zu denen er durch unwiderstehliche Nothwendigkeit hingetrieben wird. Es wäre die schreiendste Ungerechtigkeit ihn dafür zu bestrafen. Sein erster Hauptsatz ist die *Unverantwortlichkeit des Menschen*. Owen ist nicht Fatalist; er will überhaupt damit kein metaphysisches Resultat aussprechen. Ihm liegt nur an der *praktischen* Wahrheit: Unsere Laster sind bloss unwillkürliche Irrthümer; Krankheiten der Seele, die Heilung, nicht aber Bestrafung fordern; unsere Tugend ist gleichfalls nicht unser Verdienst. Desshalb sind alle Strafen und Belohnungen abzuschaffen.

Die wahre Bestimmung und das wahrhafte Glück des Menschen ist, in Geselligkeit zu leben, den Andern wohlzuthun und

---

*) Aus Owens: „*Outline of the rational system* of society, founded on demonstrable facts etc. by R. Owen", Birmingham 1839, und aus *Desselben* „Book of the new moral world". VIII. Edit. 1840. (deutsch, „Nordhausen bei Fürst" 1840).

seine Kenntnisse zu vermehren. Darauf beruht alle „rationale“ Wissenschaft von der Gesellschaft, alle Moral und Religion. Wir sollen zwar an ein höchstes Wesen, einen liebenden Schöpfer glauben: aber eines besondern Cultus bedarf es nicht. Der wahre Gottesdienst ist, jenem tief in uns liegenden Triebe des Wohlwollens zu folgen; darin liegt des Menschen ganze Bestimmung. Sich unter einander zu lieben, nach eigner Vollkommenheit zu streben und glücklich zu sein, ist der ganze Inbegriff unserer moralischen und religiösen Pflichten. Die unbedingteste Toleranz folgt dabei als Nebenbestimmung: wenn wir jene Gebote erfüllen, ist die Art unsers Glaubens höchst gleichgültig.

Was nun die Organisation der Gesellschaft betrifft, so beruht sie auf der doppelten Grundlage der Arbeit eines Jeden nach seinen Anlagen und Kräften, und der Gemeinschaftlichkeit alles Gewinnes und Besitzes. Das Mittel dazu ist die Erweiterung der natürlichen Familie zu grössern Ganzen. Er schlägt vor, grosse künstliche Familien von etwa 1200 Mitgliedern zu bilden, mit Einheit der Gütererzeugung und des Verbrauchs. Landbau solle mit Manufacturen, Handarbeit mit Anwendung von Maschinen sich verbinden; die Uebung der physischen Kräfte Hand in Hand gehen mit der Bildung des Geistes und dem Genusse der schönen Künste. Alles dies erzeugt vollkommne Gleichheit; das Privateigenthum ist überflüssig und die Einzelfamilie verschwindet in der höhern Verbindung jener Gesellschaften. Alle Kinder werden gleich erzogen; aber nur für ihre Bestimmung als nützliche Arbeiter: jedes überflüssige Wissen ist verbannt. Mit dem fünfzehnten Jahre ist diese Erziehung vollendet: der Zögling tritt in die unterste Classe der Arbeiter. Die einzige Hierarchie der Gewalten, der einzige Standesunterschied ist derjenige, welcher aus der verschiedenen Abstufung der Arbeiter hervorgeht. Diese entscheidet sich allein nach dem Alter. Die älteren, erfahrenern Männer führen die Aufsicht über die innern Arbeiten der Gesellschaft, die Aeltesten leiten das Ganze und erhalten den Verkehr zwischen den einzelnen industriellen Gesellschaften.

Dies in seinen Grundzügen Owen's „rationales System". Wir erblicken darin, gleichsam im ersten Keimzustande, dieselben Lehren, welche in Frankreich als drohende Entwürfe des Communismus, in Deutschland unter der gespreizten, mit tiefer Philosophie prunkenden Gestalt des Humanismus sich uns darbieten. Aber wie naiv, friedlich, ja patriarchalisch erscheinen diese Anfänge! Kehret zurück zu den einfachern Naturzuständen, zu dem anspruchslosen Glücke eines Arbeiters, der aber zugleich sein Schicksal und das der Seinigen sorgenlos der Obhut eines Ganzen überlassen kann, zu dessen Gedeihen beizutragen, er selbst daher das grösste Interesse hat. Vor allen Dingen aber liebt euch unter einander, hadert nicht über den Glauben, und vergebet dem Fehlenden. Dies ist euer wahrer Gottesdienst, ihr bedürft keines andern!

Hierin ist Alles enthalten, was der deutsche „Humanismus" bietet, mit Ausnahme einer sehr antihumanen Intoleranz, indem er allerlei Glauben nicht gewähren lassen, sondern zum Nichtglauben zwingen will; — woran sich das deutsche Magisterthum von Neuem ein bezeichnendes Denkmal gesetzt hat! Ebenso soll hier auf friedliche Weise das Ziel des Communismus erreicht werden: wir bedürfen keiner Familiengüter, keiner ererbten Reichthümer, wenn wir zu den einfachern Sitten der natürlichen Gemeinschaft zurückkehren. Dennoch tritt an den schlichten Zügen dieser Lehre recht deutlich hervor, was sich unter den krausen Verwicklungen der spätern Theorieen dem Auge zu entziehen weiss: die innere Leere und Gedankenarmuth des gesammten Resultates! Wie stände es um die Menschheit, wenn sie in der That mit einem einzigen Schlage in eine grosse Arbeiterassociation oder in ein riesiges Phalansterion mannigfachsten Lebensgenusses verwandelt werden könnte, oder gar in ein humanitäres Freimaurerthum von lauter „Diesseitigen", Nichtsglaubenden? Wäre sie glücklicher, befriedigter als jetzt, wären ihre geheimen Wunden geschlossen, ihr innerstes Sehnen gestillt? Müsste sie nicht an der vollendeten Langenweile dieses Daseins zu Grunde gehen, ihr Leben verwünschen?

Somit haben jene Bestrebungen, der wahren Idee der Menscheit gegenüber, entweder gar keine Bedeutung, oder eine bloss provisorische, kritische und negative. Dies werden die folgenden Verhandlungen noch weiter aufhellen.

302.

Der Socialismus hat in Frankreich durch die Systeme von St. Simon und Fourier zuerst bestimmte wissenschaftliche Gestalt angenommen, nachdem schon in der ersten Revolution durch Babeuf und seine Anhänger tumultuarische Entwürfe communistischer Ideen hervorgetreten waren. Beide Systeme wollen eine zugleich ethische und staatswissenschaftliche Aufgabe lösen; das Politische liegt ihnen zur Seite. Es ist der unterscheidende Charakter des Socialismus vom Communismus, dass er auf die Frage nach der Staatsform weniger, ja eigentlich gar nicht eingeht.

An gegenwärtiger Stelle kann nur von der ethisch-socialen Bedeutung dieser Lehren die Rede sein; ihre Gebrechen vom staatswirthschaftlichen Standpunkt entziehen sich unserm Urtheile. Aber auch diese Seite ist durch L. Stein's verdienstvolle Forschungen so aufgehellt,*) das Urtheil darüber so sicher festgestellt worden, dass uns nur übrig bleibt, einige allgemeinere Resultate herauszuheben. Vor allen Dingen hat Stein aber auch das Verdienst, ebenso die frazzenhafte Bewunderung jener Bestrebungen von der einen Seite, wie die sinnlose Furcht von der andern, auf ihr gerechtes Maass zurückgebracht zu haben. Er hat die einzig angemessene Würdigung für jene wichtigen

*) L. Stein „der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs, ein Beitrag zur Zeitgeschichte", 2. Aufl. Leipzig 1847. II Bände, und Desselben „Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage." Ebendaselbst 1850 in drei Bänden, von denen die zwei ersten bis jetzt erschienen sind. In Frankreich ist ausser Reybaud's schon angeführtem Werke neuerdings erschienen: „Le communisme réfuté par l'histoire par O. Frank", Paris 1850, und „histoire du communisme ou réfutation historique des utopies socialistes par A. Sudre". IV. Ed. Paris 1850. Beide Schriften sind jedoch mehr polemischer als wissenschaftlicher Natur.

Erscheinungen, die ruhig wissenschaftliche, unter uns angebahnt, und fortan ist ihnen ihr Platz in der Geschichte der Ethik nicht mehr abzusprechen!

Stein bezeichnet den Socialismus als die Lehre, dass — umgekehrt mit dem, wie es bis jetzt geschehen sei — die Arbeit das Capital beherrschen solle, dass sie allein bestimmen könne, in welcher Weise das Eigenthum zu vertheilen sei. Desshalb müsse er sich aber auch gegen die bisherigen Gestalten des Eigenthums und der Familie richten, wieweit sie mit dieser Alleinherrschaft der Arbeit über Capital und Einkommen in Widerspruch stehen. Die gleiche Umbildung treffe die menschliche Gesellschaft und die Staatsordnung; und so enthalte der Socialismus eigentlich den Versuch, eine allein auf der Arbeit beruhende Ordnung des Besitzes, der ganzen Gesellschaft und des Staates einzuführen.

Desshalb ist der Socialismus kein Theil der bisherigen staatswissenschaftlichen Systeme, sondern Theil einer Wissenschaft der Gesellschaft, welche jedoch selber bisher noch nicht existirt. Weil er nirgends einen Anknüpfungspunkt an das Bestehende findet, so hat er seine Lehre an die Gottheit knüpfen müssen: er gewinnt insofern den Charakter einer Religion. Endlich muss er auch in eine allgemeine Weltanschauung übergehen, um in der bisherigen gesellschaftlichen Einrichtung die Vorbereitungen nachzuweisen, die auf ihn hinführen. Der Socialismus ist für Stein das Princip einer mächtigen neuen Philosophie; er hat nach ihm für die gegenwärtige Epoche Frankreichs dieselbe Bedeutung, welche die „logische" (Hegel'sche) Rechtsphilosophie für uns behaupten soll. *)

Abgesehen von der Ueberschätzung der letztern Philosophie in ihrem Verhältnisse zu Deutschland, möchte auch in jener Würdigung des Socialismus einige Uebertreibung liegen. Das lösende Wort des gesellschaftlichen Problems ist keinesweges durch ihn ausgesprochen worden: die Idee der Persönlichkeit, auf deren

*) Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich Bd. II. S. 123—131.

richtige Erfassung Stein, mit unserer vollen Beistimmung, den entscheidenden Werth legt, ist nicht von ihm in rechter Tiefe ergriffen. Daher erkennt er auch nicht das wahrhafte Ziel des Menschen in klarer Deutlichkeit; er ahnet es nur in suchendem Tasten. Dadurch aber nöthigt er eben zu den höchsten Ideen aufzusteigen, während er selbst an einem Scheidewege steht, der zum Falschen, in den Abgrund führen kann: er hat ihn nicht vermieden. Für uns selber jedoch ist diese Lehre von besonderem Interesse; denn sie enthält den ersten grossartigen Versuch, den Staat und die Gesellschaft, welche gesetzlich und mit Bewusstsein bisher nur auf die Idee des Rechts gegründet waren, nunmehr nach der Idee der ergänzenden Gemeinschaft fortzubilden.

Man könnte den Socialismus ferner eine Philosophie der Arbeit nennen, denn er hat zuerst auf die ethisch-pädagogische Bedeutung derselben hingewiesen. Von dem tief sinnvollen Spruche: „bete und arbeite", d. h. sei deiner Gottinnigkeit bewusst und gewinne deine Persönlichkeit durch hingebende Ergänzung der Andern, was eben der ethische Begriff der Arbeit ist, — hat der Socialismus den Sinn des zweiten Wortes nahezu erschöpft.

Damit hat er zugleich den Begriff des Eigenthums auf die freieste und zugleich gründlichste Weise gefasst. Das wahre Eigenthum ist nicht das Capital, nicht einmal der Credit — was die erste Stufe der Idealisirung desselben war — sondern die Arbeitsleistung; — derselbe Satz, welchen mit wissenschaftlicher Bestimmtheit unter den deutschen Philosophen zuerst Fichte ausgesprochen hatte. (vgl. §. 69, wo auch der Satz aus seiner Rechtslehre angeführt wird, der eigentlich den ganzen Socialismus im Keime enthält, dass Jeder im Staate das ihm gebührende Eigenthum erhalten solle, d. h. Arbeit, von welcher er leben kann: stete und gleichmässige Arbeitsvertheilung sei das wahre Ziel und der Erfolg des rechtmässigen Eigenthumsvertrages.)

Aber zugleich ist die Arbeitsleistung die einzig gerechte, die Individualität, ihre Eigenthümlichkeit, ihren Fleiss berück-

sichtigende Gestalt des Eigenthums. Hier zeigt sich sogleich die sittigende Wirkung dieses höhern Eigenthumsbegriffes. Wenn der todte Capitalbesitz zu einer trägen, unthätigen Musse einlud, so ist der Besitz, der in Arbeitsleistung besteht, ein Sporn wetteifernder Thätigkeit, eines steten geordneten Vorwärtsschreitens, wenn man zumal die entsprechende Belohnung sich gesichert weiss.

Endlich kündigt sich darin die eigenthümliche Lösung einer der höchsten ethischen Aufgaben an: Neigung und Pflicht, Arbeit und Genuss mit einander zu vermitteln. Wie eine gründliche Psychologie zeigt, ist die einzige Quelle selbstständiger und dauernder Befriedigung die Lust aus Thätigkeit — d. h. die Arbeit, welche völlig der Eigenthümlichkeit des Menschen entspricht, welche sie fördert und entfaltet. Die Arbeit aber zur Quelle des Glücks, der steten, selbst sich erzeugenden Lust zu machen, ist die segensreichste Wohlthat, die dem Menschengeschlechte zu Theil werden kann.

Dies Alles kann jedoch vom Einzelnen nicht erreicht werden; es bedarf dazu einer „Organisation der Arbeit“ im Grossen. Man hat vom staatswirthschaftlichen Standpunkte darauf hingewiesen, dass dies ein höchst unbestimmter, und in den einzelnen Ausführungen, die er erhalten, völlig missglückter Gedanke sei. Wir stellen dies nicht in Abrede, aber es hebt nicht die Wahrheit dessen auf, was wir behaupten. Wir sehen in allen jenen Sätzen noch kein fertiges System der Nationalökonomie oder einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, sondern allgemein leitende Ideen, heuristische Principien, die das in der Ferne liegende rechte Ziel, was praktisch auf sehr verschiedenem Wege erreicht werden kann, zum ersten Mal von einer neuen Seite, von dem der Arbeit, uns vor Augen rücken.

303.

Nach den Vorarbeiten über den St. Simonismus, die wir Reybaud und Stein verdanken, können wir kurz sein in der Darstellung desselben. Wir übergehen die erste Periode der Lehre, in der sie bei St. Simon selbst noch nach Klarheit

und Ausdruck rang, um sie nach Bazard's Auffassung, des eigentlichen zweiten Gründers derselben, in ihren Hauptideen zu geben. *)

Zwei Kräfte sind es, die im Menschengeschlecht sich stets bekämpfen und in ihren Wirkungen gegenseitig aufheben: es ist der „Antagonismus" und die „Association". Wie jener in den Einzelnen die Selbstsucht erzeugt, statt Einmüthigkeit und Versöhnung, so bildet er im Leben der materiellen Welt und der Arbeit den Individualismus. Jeder für sich und gegen den Andern.

Die Welt hätte schon längst ihren Untergang gefunden, wenn dem Antagonismus nicht ein Princip der Einheit entgegenwirkte. Es ist eben der Sieg des Göttlichen über das Menschliche, es wirkt unwillkürlich eine Verbrüderung über die Vereinzelungen hinaus und gebiert das wahrhaft Menschliche.

Die unmittelbarste Gestalt der Vereinigung ist die Familie, das erste Band, was bis in die rohesten Naturzustände hinabreicht. Aus ihr bildet sich die Gemeinde (cité); aus deren Verbindung eine Nation. Die Nationen endlich sollen sich zu einem Staatenbunde vereinigen, welcher ebenso ein Band der Nationalitäten als der verschiedenen Kirchen bildet. Erst dann ist das höchste Ziel der Menschheit, die allgemeine Verbrüderung (association universelle) erreicht.

Aber in alle diese Formen senkt sich entzweiend der Antagonismus hinein: selbst die Verbindung wird nur gesucht, um den Kampf desto nachdrücklicher durchzuführen, und die Geschichte zeigt nichts Anderes, als dies stete Sichineinanderschieben der beiden Factoren, wobei epochenweise bald der eine, bald der andere stärker vorwiegt. Es ist der Unterschied der „organischen" und der „kritischen" Perioden in der Weltgeschichte, welche einander ablösend, zugleich sich wechselseitig bedingen und unablässig sich steigern. Die organische Periode

---

*) Nach dem Werke: „Doctrine de St. Simon. Exposition. Première année" 1828—1829. „Deuxième année" 1830. Vol. II. Vom ersten Bande ist Bazard der Verfasser. Vgl. Reybaud études etc. Vol. I. S. 416.

ist die Zeit der Begeisterung, durch deren Macht plötzlich neue Gestaltungen der Gemeinschaft entstehen, höhere „Synthesen" möglich werden, deren Gewinn das Gemeingut Aller wird, und vor deren innerer sittigender Gewalt der Antagonismus und die Einzelinteressen machtlos verschwinden. Desshalb ist es der wesentliche Charakter der organischen Periode religiös zu sein; denn der Glaube ist das eigentlich Verbindende in den Menschen; er macht zu Opfern und zu Entsagungen fähig, und nur in seinem Geiste gegründet, erhält die „sociale Synthese" ihren Werth und die rechte Dauer.

Entgegengesetzt ist der Geist der kritischen Periode. Da der Glaube, das „Dogma" das wahrhaft und am Tiefsten Vereinigende ist, so richtet er sich zweifelnd zuerst gegen dieses und lockert das religiöse Band. Der Zweifel ist aber etwas durchaus Theilendes, Entzweiendes: was er erringt, ist nur sein eigenes, individuelles Resultat, und wie weit er reicht, lähmt er den Gemeinsinn; durch ihn bricht in Staat, Wissenschaft, Kunst, Erziehung der Antagonismus hervor.

Das Christenthum hat mit dem Beginne der Reformation seine organische Periode beendet, und seine kritische begonnen. Aber auch diese steht jetzt schon in ihrem zweiten Stadium, indem Alles in Staat und Kirche vom Zweifel, von entzweiendem Antagonismus ergriffen ist. Die Welt ringt nach einer neuen organischen Zeit, und eben das tiefe Bedürfniss derselben zeigt uns, dass ihre Erfüllung nahe sei. St. Simon ist der Verkünder dieser neuen Religion und der auf sie gebauten gesellschaftlichen Ordnung; mit ihm beginnt die neue organische Epoche. — (Es ist leicht über solche begeisterungsvolle Täuschungen zu lächeln, die auf den einzelnen Mann, auf die einzelne Lehre den ganzen Umschwung eines Zeitalters gründen wollen, — wie ja auch unter uns einzelne Anhänger von Krause in ihm den Anfang eines umschaffenden „Menschheitbundes" gesehen haben. Dennoch ist solcher Irrthum mehr factischer Art, als innerlich oder wesenhaft: denn allerdings kann man mit der tiefsten Evidenz von einer neuen Idee, die sich immer zuerst nur in einem einzelnen Individuum aussprechen kann, den Anfang

einer neuen Zeit datiren. Nur ihre äussere Verwirklichung ist zweifelhaft, weil die Idee gar vieler äussern Werkzeuge dazu bedarf.)

304.

Der Antagonismus hat in unserer Zeit nicht nur alle Völker, Staaten, Religionen ergriffen, sondern auch im Leben der Einzelnen tritt er auf das Grellste hervor. Er besteht in der Concurrenz, in der maasslosen Industrie, und hat dadurch die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen herbeigeführt (exploitation de l'homme par l'homme), die eigentliche Gestalt der modernen Sklaverei! An die Stelle der Unterwerfung ist die Benutzung getreten. Dem Arbeiter hat das Staatsgesetz zwar Freiheit verliehen; dennoch ist er Sklave seiner Abhängigkeit von dem Reichen, die er ebenso wenig abschütteln kann, als in früherer Zeit der Leibeigene es vermochte.

Desshalb ist die erste Aufgabe der neuen organischen Periode, diesem dringendsten Uebel der Menschheit ein Ende zu machen: „Fortwährende Verbesserung der zahlreichsten und ärmsten Menschenclasse im Staate" ist diese Aufgabe. Desshalb müssen die Hindernisse hinweggeräumt werden, welche in der bisherigen gesellschaftlichen Ordnung liegen. Sie beruhen insgesammt in der Zusammenhäufung des Reichthums bei den Einen, in der Armuth bei den Andern: kurz in der Erblichkeit des Besitzes. Wenn im modernen Staate das Privilegium der Geburt längst beseitigt ist, wenn jeder Einzelne genöthigt wird, durch eigene Fähigkeit und eigene Arbeit seinen Platz in der Gesellschaft sich zu erringen: wie will man es vertheidigen, dass das allerwichtigste Privilegium noch stehen bleibt, die Erblichkeit des Besitzes? Oder zweifelt man, dass auch diese ein Privilegium sei, da sie ebenso wie jedes andere, durch Zufall und ohne eigenes Verdienst, zugleich ohne wahrhaften Vortheil für die Gesellschaft, dem Einzelnen zu Theil wird? Und wenn vor dem Richterstuhle der Vernunft alle Privilegien längst gefallen sind, was kann dieses noch schützen, das schädlichste von allen?

Hiermit ist nun das Princip des Socialismus begründet, welches nicht das Eigenthum aufheben will, wie der Communismus, sondern nur das durch Geburtsrecht (hérédité) zugefallene. Nur das erworbene Eigenthum ist wahres Eigenthum: die Arbeitsfähigkeit (capacité) ist das neue Recht auf Besitz; desswegen kann nur der Staat allgemeiner Erbe sein, um den Besitz stets gleichmässig und gerecht wieder zu vertheilen.

Der Grundsatz für diese Vertheilung wird sich sehr leicht finden lassen, wenn wir bedenken, was die eigentliche Quelle des Reichthums sei. Sie liegt nur in zwei Dingen: dass jedes Capital möglichst benutzt werde, und dass jede Fähigkeit ihren angemessenen Spielraum erhalte, kurz darin, dass Capital (sei es Vermögen, seien es Werkzeuge zur Arbeit) und Fähigkeit stets richtig auf einander treffen. Der neue industrielle Grundsatz lautet: „Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihrer Arbeit."

Die äussere Einrichtung, um diese Vertheilung zu bewirken, besteht in einem Systeme von Banken, welche, über den ganzen Staat verbreitet, in einer Centralbank, als der allgemein beaufsichtigenden Behörde zusammenlaufen. Das Vermögen jedes Verstorbenen fällt an eine Bank zurück: diese hat den Fähigsten auszumitteln, welcher das dem Staate angefallene Vermögen am Besten verwalten könne. In ihr liegt daher die eigentlich sittliche und rechtliche Macht des Staates, und — fügen wir hinzu — eine kaum zu übernehmende Verantwortlichkeit. Sie tritt, schicksalbestimmend für jeden Einzelnen, als seine eigentliche Vorsehung auf; welches Sterblichen Gewissen wird es jedoch auf sich nehmen, in einem bestimmten Falle den „fähigsten Erben" auszufinden? Ueberhaupt welche Reihenfolge von Missbräuchen und von Willkür eröffnet sich hier!

Ein neues System der Erziehung soll indess von Unten-her die zukünftige Organisation der Gesellschaft vorbereiten. Auch in der gewöhnlichen Erziehung herrscht der Geist des Antagonismus; sie bereitet schon die Trennung, die Ungleichheit vor, und bildet ganz willkürlich Lebensberufen zu, die nicht durch

die innere Anlage gefordert sind. Desshalb muss die neue Erziehung zuvörderst eine allgemeine und gleichmässige sein; sodann muss sie jede Generation zu der Höhe der Bildung erheben, wie der Fortschritt der Menschheit sie fordert; endlich soll sie aber auch zu jeder „Profession" bilden, welche die gesellschaftlichen Bedürfnisse nöthig machen. Diese allgemeinen Gedanken zu einem genau gegliederten Systeme der Pädagogik zu verarbeiten, dazu hat unseres Wissens der St. Simonismus nicht Zeit gefunden. Erst dann würde das Unbestimmte jener Grundsätze, das Schwierige und Zweifelhafte ihrer Ausführung an den Tag gekommen sein. —

305.

Dies in ihren Grundzügen die eigentliche Lehre des St. Simonismus; von ihren äusserlichen Beiwerken nachher! Wir lassen bei Seite, was wir schon gegen Owen bemerkten (§. 301), dass eine solche Umwandlung des Staates in eine grosse Industrie- und Bankenanstalt, des Menschengeschlechts in Arbeitergesellschaften, die wahre und höchse Aufgabe beider geradezu verfehlen heisse! Wir gehen auf den vielangefeindeten socialistischen Grundsatz ein, dass das Erbrecht des Besitzes ein unrechtmässiges Privilegium, dass der Staat als Erbe zu betrachten sei. Es kann nur zur allseitigen Klarheit beitragen, den hartnäckigen Halbheiten des hergebrachten Naturrechts gegenüber, unbewunden es auszusprechen: dass vom rein naturrechtlichen Standpunkte gegen jene Folgerungen nichts Gründliches einzuwenden sei. Das Erbrecht gehört nicht unter die unbedingten, die sogenannten „Urrechte" der Persönlichkeit: es lässt sich nur vertheidigen vom Begriffe der Familie aus und durch Gründe der Zweckmässigkeit, also aus relativen, gegebenen Verhältnissen. Es ist eins von den historischen Rechten, dessen Umfang der Fortgang der Weltgeschichte schon jetzt immer mehr eingeschränkt hat, von den sich vererbenden Kastenunterschieden im Oriente an bis zur Aufhebung der Standesvorrechte in der neuesten Zeit. Das Erbrecht des Besitzes, eigentlich des vom Haupte der Familie Erworbenen, wird am Längsten Widerstand leisten;

denn hier trifft ein Doppeltes zusammen, der Wille des Erwerbenden, der den Besitz für seine vielleicht hülfsbedürftigen Erben miterwarb, und das Bedürfniss der Letztern. Alle diese praktischen Rücksichten und Gefühle haben sich zu dem verbunden, was man „Recht" des Testirens und „Erbschaft" genannt hat, und beide könnten nur mit einander aufgehoben werden. Denn, was bisher übersehen worden ist, mit der Aufhebung des Erbrechts wird nicht nur das Recht der Erbschaft, sondern auch das Recht der freien Vermögensverfügung vernichtet; und gerade dies ist es, was jede allgemeine Aufhebung des Erbes zu einer Ungerechtigkeit härtester Art machen würde. Man kann freiwillig auf die Erbschaft verzichten, und gewiss wird dies einmal geschehen, wenn durch höhere Cultur, durch vollkommnere sociale Einrichtungen der blosse Besitz seinen Werth verloren hat (wie wir dies in einzelnen Fällen, z. B. in Klöstern, schon jetzt sehen): aber gewaltsam aufgehoben kann das Recht des Testirens und somit das Erbrecht niemals werden, ohne nicht die Grundfesten alles Rechtsbewusstseins auf das Innerste zu erschüttern.

Und darin liegt zugleich der gründlichste praktische Beweis von der Unausführbarkeit des Socialismus, von dem sich selbst aufhebenden Widerspruche seiner Entwürfe bei dem gegenwärtigen Culturstande der Gesellschaft. Er beruft sich darauf, wie unzweckmässig ein Vermögen benutzt werde, wenn es dem vielleicht unfähigen Erben überlassen bleibt. Man muss ihm erwiedern, dass die Unzweckmässigkeit noch grösser sei und noch sicherer zu Tage kommen werde, wenn man den Arbeitern den mächtigsten Antrieb des Fleisses und der Erwerbsneigung hinwegnimmt, die Aussicht, für sich und die Seinigen ein Erspartes bei Seite zu legen, wenn überhaupt die Sorge für sich ganz in die Hände der Gesellschaft übergeht. Der Staat soll Erbe des Erworbenen sein; aber er wird bald Nichts zu erben finden, weil Niemand mehr über das Allernöthigste hinaus arbeitet. Dies bestätigt auch ganz naturgemäss die Erfahrung: alle socialistischen und fourieristischen Versuche sind alsbald an der finanziellen Selbstauflösung zu Grunde gegangen, weil Jeder auf

die Andern sich verliess oder auf das Ganze, nicht aber auf sich selbst. Ebenso schief oder phantastisch ist der in gleicher Reihe der Folgerungen liegende, eigentlich communistische Grundsatz: dass die Ungleichheit der Fähigkeiten und Beschäftigungen nur grössere Pfichten, nicht grössere Rechte begründe: Jeder bleibe in Allem gleich dem Andern. Dies würde eine Gemeinschaft der Heiligen, ein völliges Abstreifen der Selbstliebe voraussetzen, welche nur ethisirt, niemals aber vernichtet werden kann. Man will durch natürliche Neigung, durch Abwechslung, durch Wetteifer den Trieb zur Arbeit beleben, — es ist der eigenthümliche Gedanke, der uns im Fourierismus begegnen wird; — aber auch hier ist die bestimmte Gränze sehr leicht zu erkennen: je mehr die Arbeit in ein Spiel verwandelt werden soll, desto sicherer wird der Ernst und die Tüchtigkeit der Leistungen in dem Leicht- und Flattersinn, in der unberechenbaren Willkür des Einzelnen ihren Untergang finden.

So lässt der St. Simonistische Socialismus nur ein negatives und kritisches Resultat übrig, wichtig jedoch und voll warnender Rathschläge für die Gegenwart, indem er mit höchster Evidenz gezeigt hat, dass maasslose Concurrenz der Industrie und des Capitals eine steigende Verarmung des Arbeiterstandes im Gefolge haben müsse, dass wenn nicht dieser Gegensatz zwischen Capital und Arbeit getilgt werde, eine sociale Revolution die unausbleibliche Folge sei: — aber an sich selbst hat er sich unfähig gezeigt, die sociale Reform herbeizuführen.

306.

Wir sagen noch ein Wort von dem, was wir oben die Beiwerke des St. Simonismus nannten. Wir meinen die religiöse Seite der Lehre („la foi Saint-Simonienne"), die eigentlich am Meisten in Lob und Tadel Aufsehen erregt und Grund zum äussern Untergange der Schule geworden ist. Bereits Stein hat überzeugend gezeigt, dass dieselbe mit den ökonomisch-socialistischen Lehren der Schule in keinem innern Verhältnisse steht,

dass sie nichts Anderes ist, als ein von Enfantin (neben Bazard dem zweiten Wiedererneuerer der Schule) gemachter Versuch, Ch. Fourier's Grundsätze zu einer Reihe von religiösen Dogmen auszuspinnen und dem socialistischen Systeme anzufügen. Stein widerspricht der Behauptung, welche auch Reybaud aufstellt, dass die „Emancipation des Fleisches" dem ganzen St. Simonismus angehöre. Bazard war sie gänzlich fremd.*)

Die Vermählung (harmonie) von Geist und Fleisch ist der Hauptsatz dieser „neuen" Religion: — eine verworrene Ahnung der grossen ethischen Aufgabe, welche damals gerade die deutschen Denker bewegte, den Gegensatz von Pflicht und Neigung, von Gebot und Wollen in einem höhern Begriffe des Willens zu versöhnen; — und wie plump vollends kehrte jener Gedanke mit der Predigt einer Emancipation des Fleisches über Frankreich in unsere belletristische Litteratur zurück! In Frankreich ging er noch weiter; er schlug, sich selbst vernichtend, ins Lächerliche um. Als höchste Gewalt gibt es weder Kaiser noch Papst, sondern vorbildlich für das Band, das die Menschheit umfassen soll, einen Vater der Familie. Aber er ist zugleich Priester: er soll alle Gefühle der Menschheit in sich hegen, um sie zu harmonisiren, menschlich zu verklären. Dies kann er nur, wenn er auch das weibliche Princip in sich aufnimmt: nur Mann und Weib im Vereine sind das sociale Individuum, der wahre Priester daher ist Doppelpriester. Das Weib soll uns enthüllen, was es fühlt und wünscht, was es von der Zukunft begehrt: in der neuen Religion wird es vollkommen ebenbürtig in seinen Rechten und Trieben neben dem Manne stehen. Die „Emancipation der Frauen" ward ausgesprochen, und aus dem Erfahrungssatze: dass es wenige vollkommne Ehen gibt, wurde nun der Heischesatz, dass die Ehe aufgehoben werden müsse. In den öffentlichen Versammlungen blieb neben dem Stuhle des Priesters, den Enfantin einnahm, ein anderer unbesetzt; er deutete auf den Platz des „Priester-Weibes", welches man noch suchte, und abenteuerlich genug auf eigen dafür

*) Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich Bd. II. S. 206. 209.

angeordneten Bällen und Reunionen plötzlich sich offenbaren lassen wollte. Es fand sich nicht! Als nun vollends, eben um jenen Grundsatz zu bethätigen, dass auch die Sinne geheiligt seien und durch steten Wechsel in ihrer Frische erhalten werden müssen, in den religiösen Controversen der Schule von einer Gemeinschaft der Frauen die Rede war, und von Enfantin die Anerkennung der Vaterschaft bei den Kindern dem Manne entzogen werden sollte: da traten alle Bessern von solchen Versuchen zurück, und das Missglücken der ökonomischen Unternehmungen, die finanzielle Zerrüttung vollendeten den Untergang. Zwei Jahre (von 1830—1832) waren hinreichend, um das kurze Aufblühen und die gänzliche Auflösung der Schule zu umfassen.*)

307.

Ihren Geist und ihre Bestrebungen pflanzte sie indess auf Ch. Fourier und seine Schule fort, wiewohl — merkwürdig genug — Fourier und St. Simon, obschon Zeitgenossen und Landsleute, keine Kunde von einander hatten. Es war das tiefe Bedürfniss der Zeit, das Beide zu ähnlichen Entwürfen trieb.**)

*) Reybaud (études sur les réformateurs contemporains, Vol. I. S. 104—150), aus welchem wir obige Andeutungen schöpfen, gibt eine sehr genaue und interessante Darstellung der verschiedenen Phasen ihres Steigens und ihres Verfalls, deren Schauplatz zuerst Paris, dann Menilmontent war. Louis Blanc (histoire de dix ans, T. IV. S. 137—149), so sehr er sich bestrebt, die gerichtliche Verurtheilung Enfantin's und seiner Freunde als einen Willküract der beunruhigten Bourgeoisie darzustellen, kann sich selber doch nicht das Hohle ihrer Entwürfe, das Bedenkliche ihrer Wirksamkeit verbergen. Er sieht gleichfalls nur in den einzelnen staatswirthschaftlichen Ideen der Schule den wahren Werth derselben.

**) Charles Fourier, geb. zu Besançon 1772, gest. zu Paris 1837. — Seine Hauptwerke sind: „Théorie des quatre mouvements" 1808; sie enthält die kosmogonischen und psychologischen Sätze seiner Lehre. Der „Traité de l'association domestique-agricole" (II. Vol. 1822, 2. Aufl. 1841) schildert die neue Einrichtung der „harmonischen Gesellschaft" und im „Nouveau monde industriel" 1829 soll die Organisation der Arbeit gezeigt werden, um jene Erfolge zu erreichen. Reybaud (a. a. O. Vol. I. S. 333—398) gibt Auszüge aus diesen Werken; es ergibt sich daraus zur Gnüge, in welche theils geschmacklosen, theils verwerflichen Einzelnheiten jene Theorie sich eingelassen hat. Die Geschichte keiner andern Lehre bietet Aehnliches dar! Man vergleiche z. B.

Fourier holte in seiner Theorie weiter aus als St. Simon; er wollte seine socialen Sätze mit einer analogen Kosmogonie ausstatten, und verlor sich daher in den seltsamsten Prophezeiungen über die glückliche Zukunft der Erde, welche durch eine Veränderung ihrer Ekliptik und ihrer atmosphärischen Verhältnisse überall ein gleich mildes Klima erzeugen und als „verbesserte Gegenschöpfung“ (création contremoulée) statt der schädlichen oder unnützen Thiere der Gegenwart „Gegen-Löwen“ zum Reiten, „Gegen-Wallfische“ zum Ziehen der Schiffe, „Gegen-Phoken“ als nutzbare Schafe des Meeres u. dgl. erschaffen und sogar das Meer in ein aromatisches Bad verwandeln wird; Alles zum stets bereiten Dienste für den Menschen!*)

Wir lassen billig solche Träume bei Seite, um den gesunden Grund seiner Lehre kennen zu lernen.

Wenn wir dem wahren Wesen aller Bewegung in uns und ausser uns nachforschen, so ergibt sich, dass es in der Befriedigung eines Triebes besteht, welcher Ursprung und Grund der Bewegung ist. Aber dieser Trieb wäre ein leerer, die Bewegung eine nichtige, wenn ihnen nicht von Aussen ein reales Ziel, ein erfüllender Inhalt entspräche, welcher zugleich das geheim Anziehende ist für die darauf gerichtete Bewegung. So ist es die Anziehung selber (attraction), welche wir als Grund aller Bewegung anzusehen haben. Umgekehrt jedes Anziehende hat ein ihm Entsprechendes, welches von ihm angezogen wird. Dies innere Verhältniss heisst die Bestimmung (destinée) des Angezogenen. Da es nun keinen Trieb geben kann, dem nicht ein Anziehendes entspräche, kein Anziehendes, welches nicht seine Sphäre des Angezogenen be-

---

die Beschreibung eines „gastrosophischen Wettkampfes“ aller Reiche der Erde (Reybaud S. 394 f.) oder der „Küche als Erziehungsmittel“ (S. 388), mit den allgemeinen pädagogischen und socialen Grundsätzen der Theorie (S. 381. 390. 398). Der Grundirrthum derselben ist, dass sie das Zufälligste der Individualität für ebenso berechtigt ansieht und es zur Pflege und Ausbildung lassen will, als die höchsten geistigen Interessen der Persönlichkeit.

*) Reybaud a. a. O. S. 334–342. 369–371 u. s. w. In wie zweifelhaftem Lichte Fourier selbst seine kosmogonische Theorie betrachtete, geht aus einer von Reybaud (S. 173 f.) angeführten Aeusserung hervor.

sässe: so kann man als allgemeines Naturgesetz aussprechen: „die Anziehungen sind den Trieben, den innern Bestimmungen gemäss“ (les attractions sont proportionelles aux destinées), und das höchste Weltgesetz ist die „Harmonie“. Daher besteht innere Beziehung, Wechselverhältniss, „Analogie“ (der dritte Hauptbegriff) zwischen allen Weltwesen. Diese aber zeigt sich erst in der bestimmten Ordnung (série) näherer oder fernerer Verwandtschaften, welche die Weltwesen zu einander haben, und so wird der zweite Grundsatz Fourier's verständlich: „Die Ordnung bestimmt die Harmonieen“ (la série distribue les harmonies). Dies allein ist das wahrhaft Bewegende in der socialen Welt: die „Pflicht“ legen die Men schen sich auf; daher ist sie ein Willkürliches, Erkünsteltes, nach den Sitten Wechselndes. Die „Anziehung“, die Richtung der Triebe, stammt von Gott und ist so feststehend und durchgreifend, dass sie dieselbe bleibt in allen Völkern, wie in allen Jahrhunderten.

308.

Wenden wir jene allgemeinen Weltgesetze auf die menschliche Gesellschaft an, so ergibt sich auch hier, dass die Anziehungen den innern Trieben gemäss sein müssen, d. h. die Bestimmung des Menschengeschlechts ist keine andere, als dass innerhalb der „socialen Bewegung“ alle Triebe befriedigt werden müssen: und zwar bloss desshalb, weil es (factisch) diese Triebe besitzt, muss Gott in seinem socialen Gesetzbuch (Code attractionel et unitaire) auch angeordnet haben, dass sie befriedigt werden.

Die menschlichen Triebe entsprechen seiner Bestimmung. Diese ist eine dreifache: der Mensch existirt für sich, für Andere und als Theil der Menschheit.. Jene ersten sind die Triebe des „Luxus“, welche auf die Befriedigung der fünf Sinne zurückzuführen sind. Die zweiten enthälten die Triebe der „Gruppe“, denn durch sie bilden sich jene kleinern gesellschaftlichen Körper, jene Wechselanziehungen, welche dem Allgemeinen Mannigfaltigkeit verleihen: deren sind viere, die

Freundschaft, die Liebe, der Ehrgeiz und der Familismus. Die dritten endlich sind die Triebe der „Serie“: sie stehen als „leitende“ (passions rectrices), die Grundrichtung des Menschen (seine série) bestimmende, charakterisirende, über allen: es sind drei, der Trieb der Absonderung oder der Intrigue (cabaliste), der des Wechsels (papillonne oder alternante), endlich der höchste unter allen, der Drang nach Einheit und innerer Vollendung (passion composite), der in der einzelnen Erscheinung als Enthusiasmus sich zeigt. In ihm liegt die Harmonie des ganzen innern und äussern Menschen, der „Uniteismus“.

Stein bemerkt von dieser Theorie der Triebe, dass sie Alles an Tiefe und Wahrheit übertreffe, was bisher die Psychologie darin geleistet habe. Wir wollen darüber nicht mit ihm rechten; nur konnte ihm selber wohl nicht entgehen, wie sehr auch sie einerseits an Pleonasmen, anderntheils an Lücken leidet. Den Trieb des Wohlwollens in die der Freundschaft, Liebe und der Familienanhänglichkeit zu theilen, und dazwischen den Trieb des Ehrgeizes einzuschieben, ist willkürlich und pleonastisch. Zwar liegt dieser Ansicht dunkel die richtige Auffassung zu Grunde, dass so wie die Idee der ergänzenden Gemeinschaft im Bewusstsein sich regt, dies nur in den beiden Grundtrieben des Wohlwollens und der Selbstvervollkommnung sich darstellen kann (vgl. §. 9); aber wie wenig scharf und rein, wie empirisch und abgeleitet ist der Ausdruck dafür geblieben, wenn man den Trieb der Vervollkommnung als „Ehrgeiz“ bezeichnet! Ebenso vermissen wir unter den „Trieben der Gruppe“, als Ausdruck der Rechtsidee, den Freiheits- (Persönlichkeits-) trieb, unter denen „des Luxus“ wären die weit ursprünglichern, der Selbsterhaltungs- und der Fortpflanzungstrieb zu nennen gewesen, wenn wir es überhaupt für wissenschaftlich und erschöpfend halten könnten, eine blosse Aufzählung derselben vorzunehmen und den menschlichen Charakter zu einem Aggregate solcher verschiedenartig gemischter Triebe zu machen. Diesen Grundfehler erkennt Stein zum Theil selbst; wie mochte er dann jedoch jenem untergeordneten und rohen Versuche so bedeutende Anerkennung zu Theil werden lassen?

Wenn Fourier nun einestheils den Charakter des Menschen aus einer quantitativ verschiedenen Mischung der zwölf Grundtriebe entstehen lässt: so lehrt er anderntheils, gleich Owen, gleich allen denen, welche das specifische Wesen des Geistes verkennen, die absolute Unveränderlichkeit desselben durch Erziehung oder Ausbildung, ebenso aber behauptet er auch den ganz gleichen Werth und die völlig gleiche Berechtigung jeder dieser Mischungen, welche nur in die angemessenen „passionellen Serien" eingereiht werden müssen. „Die Charaktere lassen sich nicht ändern, die Civilisation verfälscht sie nur, wie Seneca und Burrhus den Charakter des Nero gefälscht haben, der ein Charakter von vier Tönen war mit den vorschlagenden Trieben der Cabaliste, der Composite, des Ehrgeizes und der Liebe. Heinrich der IV. war ein gleichfalls viertöniger Charakter; aber er ist nicht verfälscht worden."

Wir widerlegen diese Ansicht nicht, die eigentlich gar keine Moral übrig lässt; dies ganze Verhältniss von Naturanlage und Ausbildung, von Nothwendigkeit und Freiheit ist schon im Vorigen so vielfach erörtert, als es in einer kritischen Darstellung überhaupt geschehen kann. Wir machen bloss aufmerksam auf diese Lehren, die, wenn auch verworrener Weise, in vielen verwandten Ansichten bei uns latitiren. Die principielle Unklarheit in ihnen ist, dass sie nicht unterscheiden zwischen dem Naturell und dem Charakter, daher auch nicht zwischen dem chaotischen Zustande des Geistes, welcher, äusserlich betrachtet, wohl jenem Aggregate von Trieben entsprechen mag, und der geistigen Ordnung, in der sie harmonisch auf ein Ziel wirken. Dann auch könnte erst die zweite Frage ebenso gründlich als billig erledigt werden: ob alle Triebe auf gleiche Weise in uns berechtigt sind, wie der Fourierismus als einen Funtamensalsatz seiner Lehre es behauptet.

309.

Alle menschlichen Triebe demnach sollen sich vollständig und in ganzer Kraft entwickeln. Dies ist allein möglich bei materieller Unabhängigkeit eines Jeden, welche uns nur der Reich-

thum verschafft. „Dieser ist die erste Quelle des Glücks." Damit wäre die allernächste sociale Aufgabe gefunden: der Wohlstand muss vermehrt und verallgemeinert werden. Weil endlich Fourier in der allseitigen Befriedigung menschlicher Triebe den ganzen Zweck unsers Daseins und der Erde selber findet: so konnte er auf jene wunderlichen kosmogonischen Vorstellungen gerathen, der Erde eine erneuerte Schöpfung zuzutrauen, welche sie in ein Paradies mühelosen Genusses verwandeln würde.

So verfehlt und so irrthümlich im Principe wir dies Alles finden müssen: so meisterhaft dagegen ist seine Kritik der Grundgebrechen in unserer bisherigen Civilisation. Wir können ihm nicht ins Einzelne folgen, empfehlen aber sein Studium Jeglichem, der berufen ist, sein praktisches Urtheil über die Unvollkommenheiten der gegenwärtigen Zustände an dem weiten Ueberblicke, an dem durchdringenden und vorurtheillosen Scharfblick dieses Mannes zu stärken. Die Hindernisse des allgemeinen Wohlstandes findet er nicht nur in den schlechthin unproductiven Classen (dem Kriegerstande, den Beamten, den Reichen), sondern weit durchgreifender noch in der gegenwärtigen Gestalt des Handels und der Industrie jeder Art, die statt zum Besten der Gemeinschaft organisirt zu sein, nach dem Principe des „Gehenlassens" und der maasslosen Concurrenz der menschenfeindlichen Gewalt der Selbstsucht anheimgefallen sind. Proudhon hat dies Alles späterhin noch schärfer gezeigt.

Dass es mit dem gegenwärtigen Handel also beschaffen sei, glauben wir Fourier wohl ohne Beweis. Eigenthümlicher ist, wie er die Verkehrtheit, den Selbstwiderspruch unserer Industrie beweist. Diese beruht ganz auf der Arbeit; das heisst zugleich auf der möglichst zweckmässig verwendeten Arbeitskraft. Wie kann diese jedoch den entsprechenden Erfolg haben, wenn der Arbeiter genöthigt ist, ohne Rücksicht auf seine Fähigkeiten und Neigungen, ohne Hoffnung auf Fortschritt und Veränderung, sein ganzes Leben hindurch in einen unveränderlichen Kreis der anstrengendsten Beschäftigungen gebannt zu sein? Wird hier nicht mit der höchsten Kraftanwendung der geringste Erfolg erreicht; wäre es daher nicht selber im Inter-

esse der Industrie, dies verkehrte Verhältniss aufzuheben? Zugleich ist es ein die Menschheit entwürdigender Zustand: die Civilisation ist die höchste Barbarei geworden, und die ganze Lage kann nur in der Verzweiflung des Unterganges oder der Empörung enden!

Nicht minder verkehrt und hoffnungslos ist die gegenwärtige Lage der Landwirthschaft. Bei der steigenden Zerstücklung des Landbesitzes wird es immer unmöglicher, den Boden zu seinem vollen Ertrage zu bringen, während hier gerade eine in einandergreifende Organisation der Bodencultur und der Arbeit den Gewinn verdoppeln würde. Wie kann ferner der Landmann, der kaum ein Zehntheil mehr erzeugt, als er verbraucht, von diesem Zehntheil ein gutes Haus, eine gute Scheuer sich erbauen, kräftige Hausthiere sich erhalten, den Wechselfällen des Glücks gewachsen bleiben? Allem diesen ist sogleich abgeholfen, wenn er in grössere Landbaugesellschaften (associations agricoles) zusammentritt. Auch hier muss der bisherige Weg ganz verlassen, und das System des „Garantismus" eingeführt werden.

Aber nicht weniger hohl und lügenhaft sind unsere innern socialen Zustände: in Erziehung, Liebe, Ehe, Geselligkeit ist Alles dem Zufall überlassen oder widerspricht dem Gesetze des Zusammentreffens von Trieb und Attraction. Da Fourier auch hier dem Grunsatze treu bleibt, dass jeder Trieb, jede Neigung, selbst in ihrer vielleicht ungebändigten Zufälligkeit, berechtigt sei, so gelangt er zu Resultaten, die ebenso bedenklich, als in ihren weitern Consequenzen geradezu unausführbar sind. Beides ist schon vielfach ans Licht gesetzt worden und wir hätten darüber nichts Neues zu sagen. Was dagegen das eigentliche Ergebniss jener Kritik unserer Gesellschaft betrifft: so hätte es Fourier noch in vieler Beziehung verschärfen können und ausdehnen auf weitere Kreise, um zu zeigen, welch eine unklare Mischung von erstorben Tradionellem und Vernünftigem, von Vorurtheil und sittlichem Instincte, von Verkehrtheit und Weisheit dasjenige ist, was als „Sitte" unserer Gesellschaftung zu Grunde liegt! Aber keine abstracte oder rohe Heiligsprechung

des Triebes, welche an die Stelle der Sitte nur die Natur setzen würde mit allen ihren ungebändigten Conflicten, sondern eine Erziehung aus dem Principe des Geistes kann hier den bleibenden Fortschritt erzeugen.

310.

Indem wir somit von der moralischen Seite des Fourierismus völlig absehen, kommen wir noch auf seine Grundsätze über die Organisation der „societären Arbeit", in welchen gerade sein Eigenthümliches und Grosses liegt. Doch halten wir auch diese nur für allgemeine staatswissenschaftliche Gesichtspunkte oder leitende Maximen, denen die Praxis niemals widersprechen, durch die sie aber nicht allein sich leiten lassen soll. Davon unterscheiden wir noch mehr die bis ins Einzelnste getriebenen Vorschläge Fourier's, die nicht bloss unausführbar sind — dies haben schon Andere gezeigt — sondern die auch in das Gegentheil ihres eigenen Zweckes ausschlagen. Wir sehen dabei gleichfalls von der rein ökonomischen Seite ab, und fassen bloss die Natur des Menschen, das Wesen der Gesellschaft ins Auge. Es ist ein vollendeter Irrthum, jene Grundsätze für die lebendigen Kräfte und Hebel, für das eigentlich Beseelende der Gesellschaft zu halten: sie sind bloss kritische Regeln, um die äussere Form und Einrichtung derselben der möglichsten Zweckmässigkeit zu nähern.

Die Arbeit soll allein durch Neigung bestimmt werden; sie ist nichts Anderes als der Genuss durch geistgemässe Thätigkeit: — ein schöner, ja tiefsinniger Gedanke! Er deutet auf die höchste und freieste Form der Productivität, auf die Arbeit des Genius, und erblickt erst in dieser die wahre Gestalt derselben. Wie aber, wenn man jenen Satz in ein allgemeines Postulat verwandelt und behauptet, alle Arbeit solle künftig, wie ein Werk des Genius, nur das Erzeugniss innerer Neigung sein? Er ist gleich falsch als pädagogische, wie als staatswirthschaftliche Maxime. Welche tief entsittlichende Verweichlichung des Menschen, ihm die Mühe der Selbstüberwindung, den Kampf mit sich selbst, kurz den Ernst der Arbeit

rauben zu wollen! Und wie kann man staatswirthschaftlich irgend einen Gewinn nach einem festen Maassstabe vorausberechnen, wenn als anerkannte Maxime gilt, dass die Arbeit nur der Ertrag der Neigung und Lust, d. h. Product der unberechenbarsten Willkür sein solle! So kann jener Grundsatz nur von verhütendem, vorbauendem Werthe sein; die Arbeit ist möglichst mit den Neigungen, mit der Vorbildung der Individuen, mit den eigenthümlichen Kräften derselben in Einklang zu setzen, und in dem Maasse, als dies geschieht, erhöht sich auch ökonomisch der innere Werth der Arbeit. Ebenso darf sie niemals lähmend, erdrückend auf das Wesen des Menschen wirken, niemals den Horizont des Hoffens, des Fortschreitens ihm rauben! Wer sollte nicht das Wichtige und Heilsame dieser Grundsätze erkennen, besonders für unsere Zeit; aber es wäre ein seltsamer Widerspruch, bloss desshalb grosse Arbeitsorganisationen zu errichten, um die vollständigsten Lusterregungen durch Arbeit zu Wege zu bringen! Dennoch beruht der ganze Socialismus auf diesem Fehlschlusse. Aehnlich verhält es sich mit seiner sehr praktischen Cautel, dieselbe Arbeit niemals zu lange dauern zu lassen, sondern durch Unterbrechung und Wechsel in derselben den Geist vor mechanisirender Ermüdung zu bewahren. Auch hierin verbindet Fourier Geist und Scharfblick mit pedantischer Kleinlichkeit. Er will die „Arbeitssitzungen" wenigstens achtmal während eines Tages abwechseln lassen, damit jede Arbeit höchstens anderthalb Stunden währe: er tyrannisirt dadurch die Neigungen eben so, wie es bei unmässiger Arbeitsausdehnung geschieht, indem einigen, vielleicht den meisten trägern Individualitäten ein so rascher Wechsel der Geistesrichtung und Aufmerksamkeit unerträglich sein würde. — .

Aus jenem obersten Grundsatz über die Arbeit folgt der zweite: sie muss möglichst getheilt werden nach den Neigungen. Daraus gilt auch für dieses Gebiet der Begriff der „passionellen Serien": die durch solche Neigungen Verwandten verbinden sich zu kleinern Gruppen und gemeinschaftlichen Arbeiten, in welchen sogleich die drei „Triebe der Serie" sich regen, die „Cabaliste", um durch „Intrigue" den Wetteifer mit

den andern Gruppen wach zu erhalten, die „Papillonne", um durch den Trieb des Wechsels den Arbeitseifer anzufachen, und die „Composite", um den Enthusiasmus in beiderlei Beziehung anzuregen.*)

Aber die eigentlich unentbehrlichen Arbeiten sind auf die Verschiedenheit der Objecte, nicht auf die der Neigungen gegründet. Kann man auf eben solche Vollständigkeit der Neigungen rechnen, als Arbeiten unumgänglich gefordert sind? Findet es sich anders, so ist die Theorie Fourier's völlig unausführbar. Er hilft sich hier durch die Hypothese, dass in einer bestimmten Anzahl von Individuen (nach seiner Berechnung wären es etwa 810 zu einer „Phalange" verbundener Arbeiter) alle Neigungen, wie die ihnen entsprechenden Arbeiten hinreichend vertreten seien. Die Wahrheit dieser Annahme ist jedoch durch Nichts erwiesen, und kann noch weniger durch allgemeine Gründe erhärtet werden, weil die Neigungen mit der Beschaffenheit der Arbeiten in gar keinem innern Verhältnisse stehen, weil daher gerade die wichtigsten und unentbehrlichsten Beschäftigungen (wir greifen aus der grossen Anzahl derselben nur den Ackerbau, den Schiffsdienst, die Krankenpflege heraus) sich niemals bloss durch Neigungen werden bestreiten lassen. Ist ferner jede „Neigung", mit der wir in der „passionellen Serie" unsere Arbeit wählen, dergestalt eine stätige, also mit unserm Charakter verwachsen, dass wir uns nie darin täuschen, niemals unsere Rollen zu vertauschen begehren? Man macht aufmerksam auf die Abwechselung, welche unter den Arbeiten stets vorgehen soll: aber eben dies würde, wenn die Neigung allein entscheidet, die Verwirrung auf den Gipfel bringen und täglich würde die innere Ordnung der „passionellen Serie" sich verändern und ihr Gleichgewicht gestört sein. Die societäre Arbeit soll sogar die Anomalien der Neigungen für ihre Zwecke benutzen, z. B. den Trieb mancher Kinder, sich

*) Bis zu welchen kleinlichen Theilungen und spielenden Liebhabereien Fourier herabsteigt, kann man aus den Stellen erkennen, die Reybaud études etc. T. I. S. 382 - 385 aus seinen Werken darüber gibt.

mit schmutzigen Sachen zu befassen*): aber wird nicht ebenso, ja noch stärker, die Anomalie in dem Wechsel der Neigungen hervortreten?

So lässt sich der „Mechanismus der Serien", auf dessen unfehlbarer Wirkung die ganze Theorie beruht, zwar in künstlichen Berechnungen darstellen, aber bei wirklicher Ausführung muss er an dem doppelten, in der eigenen Natur des Menschen gegründeten Umstande scheitern, dass es unmöglich ist, zu allen nöthigen Beschäftigungen stets die entsprechende Anzahl von Neigungen zu finden, und dass, wenn diese auch in einem gegebenen Augenblicke gefunden wären, sie im nächsten wechseln müssten, weil dem Wesen der Leidenschaft eben die Dauer widerspricht. Auch hier, wie bei jeder Organisation der Arbeit, kämen wir daher auf Nöthigung in irgend einem Grade zurück, d. h. auf eine diesem Principe geradezu widersprechende Ungleichheit unter den Individuen, auf ein Oben und Unten, auf eine Wiederherstellung der verschmähten Begriffe von Pflicht und von Selbstentsagung.

Hiermit ist nun die ganze Theorie in das Herz getroffen und in ihrem innersten Mittelpunkte widerlegt. Das nämlich war in der That das Anlockende derselben, dass sie das Mittel gefunden zu haben schien, ohne Gewaltsamkeit wie ohne vorhergehende sittliche Erziehung den ersten Sprung in eine neue Zeit zu machen. Man gebe Jeglichem seinen Platz und seine Arbeit der Neigung gemäss, und organisire darnach die Arbeit, wie die Gesellschaft! Hier hat Jeder gewonnen, und weit mehr noch die Gesammtheit; der springende Punkt der allgemeinen Glückseligkeit scheint gefunden! Da nun hätte die Untersuchung gerade fortgesetzt werden müssen, statt sie willkürlich abzuschliessen. Statt „Neigung" hätte man Talent sagen sollen, als die wahre, geistige Wurzel einer (eben darum dauernden) Neigung; und mit beiden — Talent wie Neigung — nicht bei ihren äussern und zufälligen Regungen stehen bleiben, sondern einer ernsten und tiefgreifenden Volks- und Sonderer-

*) Vgl. Reybaud a. a. O. S. 390—393.

ziehung es überlassen sollen, jenes Talent und seine Neigung erst hervorzubilden, erkennbar zu machen, und dadurch in ihrer Gestalt und Dauer zu befestigen. Zwar hat der Fourierismus die Wichtigkeit der Erziehung nicht übersehen, zugleich sich aber mit dem oberflächlichsten Ergebnisse begnügt: er lässt sie bloss darin bestehen, die sämmtlichen Neigungen des Individuums zu cultiviren, um sie brauchbar zu machen für irgend einen „Ton" in der passionellen Serie, wobei ganz folgerichtig auch der Trieb für das Gemeine, Niedrige, Hässliche, für gleich berechtigt gehalten und für den Zweck der Gesellschaft nützlich gemacht wird. Solche Erziehungsmaximen verpfuschen ebenso sicher das Individuum, wie sie die ganze Menschheit von ihrem Ziele ablenken. Ueberhaupt aber ist es auffallend, dass bei dieser ganzen so complicirten Arbeitseinrichtung in den Phalansteren auf den Idealgehalt des menschlichen Geistes nirgends Rücksicht genommen ist; er bleibt in dem industriellen Bienenstocke nur ein Arbeitender und sensuell Geniessender. Aber auch den Arbeitenden und Geniessenden bietet die Theorie, tiefer erwogen, nur den unerträglichen Kreislauf eines in sich wiederkehrenden, fortschrittlosen, alles innerlichen Weiterstrebens baaren Genusses: sein Resultat ist die verzweiflungsvolle Monotonie der Langenweile!

311.

Nachdem dies Eine Grundgebrechen erkannt ist, lassen sich die übrigen Eigenthümlichkeiten der Lehre sehr leicht zusammenfassen. Wir übergehen die glänzenden, bis ins Einzelne ausgeführten Schilderungen der gemeinschaftlichen Wohnungen und Lebensweise in den Phalansteren: dies ist bei einem Spätern, dem Communisten Cabet, in seiner „Reise nach Ikarien", bis zur Caricatur getrieben worden, wie wenn man dadurch die innere Niete sich hätte verdecken wollen, welche jene Combinationen Lügen straft. Wir kommen zur Lösung der politischen und rechtlichen Probleme.

Der Fourierismus erkennt das Eigenthum an; nur hat es nicht mehr bei ihm die zufällige und ungleichartige Gestalt

unserer gegenwärtigen Eigenthumsverhältnisse: es besteht in der gemeinschaftlichen Form das Lohnes für die Arbeit. Dieser wird nach den dreifachen Elementen jeder Arbeit, nach dem darauf verwendeten Capitale, der Arbeitsmühe und dem Talente vertheilt, wobei in einem, wie uns scheint, billigen Maassstabe, vier Zwölftheile des Gewinns dem Capitale, fünf der Arbeitsmühe, drei dem Talente zugewiesen werden. *)

Die Familie dagegen verschwindet in der neuen Gesellschaft schon darum, weil Fourier nach seinem Grundsatz von der ungebundenen Freiheit der Triebe, eine Emancipation der Geschlechter vom beschränkenden Bande der Ehe lehren muss, und wirklich lehrt. Er will alle Ehen nur für diejenige Dauer schliessen lassen, welche der in ihnen zu befriedigende Trieb etwa haben könnte, d. h. sie werden nur factisch geschlossen, weder rechtlich, noch ethisch; denn auch hier wird keine Pflicht, keine Verbindlichkeit anerkannt, die aus dem Verhältniss erwachsen könnte. Die Folgen dieses Princips brauchen nicht ausgeführt zu werden!

Völlig roh und unausgebildet sind seine Vorstellungen über die Staatsform geblieben, an denen das innerlich Hohle und Unausführbare dieser Entwürfe vollends an den Tag kommt. Jede Phalange hat ihren Vorsteher (unarque), hervorgegangen aus freier Wahl. Der Gehorsam gegen ihn ist der ebenso freie; er bedarf keines Zwanges und keiner Gesetze, weil ja die Neigung eines Jeden das einzige Gesetz für Alle ist. Es wäre unmöglich dies zu übertreten; denn Jeder hat seine Gränze nur in sich selber. Keiner herrscht und keiner gehorcht! (Auch dies finden wir in Proudhon's „Anarchie“ kräftiger wieder!) — Aber auch der Mangel, der furchtbarste Feind der Ordnung, ist hier nicht zu fürchten; denn Jedem sichert die Phalange den reichlichsten Ueberfluss zu. Auf gleiche Weise stehen die einzelnen Unarchen wieder unter höhern Vorstehern ganzer Serien von Phalangen, bis endlich in einem Allherrscher (Omniarque)

*) Reybaud a. a. O. S. 190.

des ganzen Erdballs diese Hierarchie abgeschossen ist. — In dieser Regierungsform, die des Gehorsams und der Gesetze nicht bedarf, liegt nur derselbe Irrthum, der uns schon in anderer Gestalt begegnete: Fourier verwechselt überall die Neigung im Menschen mit dem Willen der Vernunft, die Unmittelbarkeit mit dem Ursprünglichen, und weil es richtig ist, dass das an sich Gute zuletzt auch der (wahren) Neigung gemäss ist, so — „soll der Mensch keiner Gesetze bedürfen, und seine Gränze nur in sich selbst haben". Dann bedarf er aber auch keines „Vorstehers" mehr, wenn keine Gesetze zu vollstrecken sind, sondern, wie dies wirklich ein entschlossener Communist behauptet hat, der künftige Herrscher kann nur der allgemeine Rechnungsführer sein. Fourier anticipirt ein Paradies, eine Gemeinschaft der Heiligen, aber nicht auf die höchste Selbstlosigkeit gegründet, sondern umgekehrt sich stützend auf die allseitigste Befriedigung der Selbstliebe, indem er mit seltsamer Kurzsichtigkeit wähnt, dass dann niemals Conflicte möglich seien, wenn Jeder in seinen Neigungen befriedigt werde.

312.

Indem wir nunmehr den verrufenen und bedenklichen Erscheinungen uns zuwenden, welche man unter dem Namen des Communismus zusammenzufassen pflegt, ist eine allgemeine Bemerkung wohl am Orte.

Der Communismus ist keinesweges zu betrachten als ein Inbegriff von positiven Lehren und genau unter einander verbundenen Sätzen, sondern als die durchgreifende Verneinung der alten Form der Gesellschaft in allen ihren Grundlagen, ohne dass er selbst es wüsste oder darüber mit sich einig geworden wäre, was Neues und Positives an dessen Stelle zu setzen sei. Er ist darin ganz den Bestrebungen des kirchlichen Unglaubens gleich zu stellen, die, von den verschiedensten Gesichtspunkten und Voraussetzungen her auch nur verneinen und dennoch sich einbilden, einig zu sein oder wohl gar ein Positives geschaffen zu haben. Er ist die Protestation gegen alle aus der Erblichkeit hervorgegangenen socialen Ungleichheiten, vor allen daher

gegen das Erbrecht und das Privateigenthum. Er ist der aufkeimende Kampf im Innern der Gesellschaft selbst, eine gefährliche Krankheitskrise derselben, keine bloss theoretische Doctrin oder litterarische Erscheinung. Aber er geht hervor aus dem Drange ewiger Gerechtigkeit, ein Jahrtausende altes Unrecht zu sühnen; desshalb haben sich die edelsten, menschenfreundlichsten Geister auf seine Seite stellen mögen!

Aus gleichem Grunde kann er auch nicht theoretisch bekämpft oder dadurch widerlegt werden, dass man das Unhaltbare seiner eignen Entwürfe aufdeckt; — seine Ueberzeugungen sind nicht auf dem Boden der Theorie erwachsen, sondern Zeugnisse des Bedürfnisses und der Noth. Aber er kann auch nicht länger überhört oder ungehört verurtheilt werden; denn als Bedürfniss, als Klage hat er Recht; und am Allerwenigsten darf man hoffen, dass er wieder erlösche oder dass Gewalt ihn ausrotten könne; denn diese Klage ist nicht bloss gerecht, sondern sie ist beinahe schon an der äussersten Gränze des Duldens angelangt.

Aber gerade desshalb ist dies nicht mehr eine rechtsphilosophische oder politische, sondern eine staatswirthschaftliche und ethische Aufgabe. — Die neuere Staatswissenschaft thut dar — und besonders ist es eines der Verdienste von Stein in seinem letzten Werke über den Communismus, dies mit der höchsten Evidenz gezeigt zu haben: — dass das Proletariat entstehen müsse, wo die Industrie sich ausbreitet, und dass es in gleichem Maasse sich vermehre, als die Concurrenz sich steigert. So sind jene Unglücklichen das unschuldige Opfer einer an sich verwerflichen Richtung unserer Zeit, der unersättlichen Gewinnsucht, welche, sich selbst überlassen, nur im allgemeinen Umsturze der Gesellschaft enden kann.

Dadurch ist jedoch eine ganz neue Auffassung des Staatsbegriffes gefordert. So lange der Staat, wie bisher, sich überwiegend in politischen und polizeilichen Aufgaben abgränzte, lagen ihm jene höhern gesellschaftlichen Fragen zur Seite: er musste es sogar nach seinen bisherigen Prämissen für principienwidrig halten, in jene freien Kräfte der Concurrenz

anders als etwa gelegentlich und polizeimässig sich einzumischen, wie dies z. B. in England durch die Bill über die Arbeitsdauer der Fabrikanten und Aehnliches geschehen ist. So ist gegenwärtig jedoch nicht mehr die Lage der europäischen Staaten: die Concurrenz und die Industrie ist in ihren Maximen zum schnödesten Unrecht, in ihren Folgen zum gefahrdrohenden Verderben für die Gesellschaft ausgeschlagen: hier hat der Staat die neue volkswirthschaftliche und ethische Aufgabe erhalten, nicht bloss im Einzelnen zu mässigen, zu verhüten, sondern neu zu organisiren und fortzubilden.

Dies gibt nun den socialistischen und communistischen Systemen Frankreichs ihre hohe Bedeutung: sie haben das doppelte Verdienst, thatsächlich auf die wahre Lage und auf die unausbleiblichen Folgen des steigenden Proletariats hingewiesen zu haben, theoretisch zu zeigen, dass nur durch die auf irgend eine Weise eingeleitete „Organisation der Arbeit", wobei die dort gegebenen Grundzüge wohl die richtigen sein mögen, jenem drohenden Verderben vorzubauen sei.

313.

Damit ist die ethische Seite dieser Aufgabe für den Staat zugleich schon vorgezeichnet. Er hat die Pflicht, jenes Unrecht auszugleichen, und jedem Staatsangehörigen zu dem, was ihm gebührt, zu verhelfen, wenn dadurch auch die bisher geltenden Gesetze, falls sie dies unmöglich machen — die sodann absolut ungerechte sind — verändert werden müssen. Und hier ist dem Irrthume einer kurzsichtigen, aber weitverbreiteten Mehrzahl auf das Entschiedenste entgegenzutreten, die es „unbegreiflich" findet, wie man durch beschränkende Erbschaftsgesetze oder durch Vermögenssteuer mit steigender Progression u. dgl. die einseitige Anhäufung von Reichthümern zu erschweren wage, was in die unantastbarsten Rechte des Eigenthums und seiner Erwerbung eingreife, auf deren Wahrung es vor ja allem Andern ankomme; — welche vollends in der vorgeschlagenen Ueberwachung der Concurrenz durch den Staat, in der Beaufsichtigung des Verhältnisses zwischen Fabrikherrn

und Arbeitern durch denselben und in ähnlichen Maassregeln die „drückendste Vormundschaft" und eine „unerträgliche Tyrannei" des Staates erblicken; — als ob die bisherige Tyrannei des Reichthums nicht noch viel drückender und wahrhaft unerträglich geworden wäre! Diese Schwachköpfe und Engherzen leben noch immer der Einbildung, dass mit jener niedrigen und an sich schon verwerflichen Ansicht vom Staate, er sei eigentlich nur die schützende Rechts- und Polizeianstalt für die Eigenthümer, welche man nicht beschränken dürfe in der unbedingtesten Benutzung und Vermehrung ihres Reichthums — sollten auch die schnödesten Unbilligkeiten daraus hervorgehen, — dass mit jenen verrotteten Maximen der Staat und das Gemeinwesen noch fortbestehen könne. Die Folgen derselben liegen in den gefahrdrohendsten Erscheinungen vor uns, so dass der Glaube an ihre Untrüglichkeit wohl erschüttert sein sollte. Wenn es aber nöthig geworden ist, die Gesellschaft allmählig auf einer neuen Grundlage wieder aufzubauen, so kann dies nur vom Staate ausgehen, von daher, wo das Recht und die Macht ist. Wird dies, wie bisher, den wohlgemeinten Versuchen der Privatwohlthätigkeit überlassen, oder will die Organisation der Massen von Untenher diese Reformen herbeiführen: so ist jenes ganz ungenügend, dies droht mit den höchsten Gefahren für alle Gesittung. Und den Beweis davon führt eben das Studium der communistischen Systeme in Frankreich, die von unverwerflichen Postulaten zu den wahnsinnigsten Entwürfen überschweifen, durch die sie gerade um die Erfüllung des Erreichbaren sich bringen würden.

Diese ethisch-socialen Aufgaben hat nun zuerst die deutsche Philosophie dem Staate zugewiesen: am Frühesten und Bestimmtesten ist es durch Fichte geschehen in den schon erwähnten Lehrsätzen (vgl. §. 69). Ebenso schwebt Krause's Staatsbegriffe deutlich dieselbe Idee vor, wie er denn auch von den Franzosen schon den Socialisten beigezählt worden ist, obwohl er die ökonomische Seite niemals in's Auge gefasst hat. Aber auch Herbart kann mit seinem Begriffe eines durchgreifend organisirten Lohnsystemes im Staate, mit seiner Lehre von der

Pflicht der Staatskunst, für eine „Vertheilung der Güter nach dem Principe des allgemeinen gegenseitigen Wohlwollens“ zu sorgen (vgl. §. 166. S. 386), gar nichts Anderes als dies gemeint haben; und gewiss hat er weit mehr noch daraus gefolgert, als er aussprechen mochte! Wenn wir endlich behaupten, dass der Staat nicht bloss die Rechtsidee, sondern durch die Formen des Rechtes hindurch ebenso vollständig die Idee der ergänzenden Gemeinschaft zu verwirklichen habe: so ist eine Folge dieses Lehrsatzes die, dass in der gesellschaftlichen Ergänzung auch das materielle Wohl jedes Einzelnen durch ein angemessenes Minimum gesichert werden müsse. Alle diese Systeme lehren nicht den „Communismus“, wie man es ihnen vielleicht zu schlimmem Leumund nachsagen wird, sobald man Kunde von solchen Sätzen erhält: sie suchen vielmehr vor ihm zu sichern, indem sie von der rechten Stelle, vom Staate, das rechte Mittel wider ihn fordern! Dies ist um so nöthiger, als in der neuesten französischen Revolution falsche Mittel, vom Staate angewendet, den kläglichsten Ausgang genommen haben und dies den Schein erregen könnte, als werde jeder Staat, der seine Wirksamkeit bis dahin ausdehnen wolle, unwiederbringlich auf das Meer unausführbarer Entwürfe verschlagen. Es handelt sich dabei nicht mehr von dem Schwierigen und Mühevollen solcher Aufgaben für den Staat, um sie abzulehnen: er wird durch die Noth getrieben, sie lösen zu müssen, wenn er selber fortbestehen will.

314.

Es ist bereits erwähnt worden, dass die frühesten communistischen Lehren schon in der Zeit der ersten Revolution durch Babeuf und seine Mitverschworenen verbreitet wurden (§. 280). Es waren die ersten ebenso unbeholfenen, als gewaltsamen Aeusserungen dieses Princips. Die Revolution stiess sie zurück und ächtete sie. Aber schon in der Art, wie sie neben das bisherige Princip der Revolution, die „Freiheit und Gleichheit“, ein drittes, das „allgemeine Wohlsein“ stellten, liegt die Hindeutung auf die Berechtigung, welche es anzusprechen hatte.

Allgemeines Wohlsein, nur nicht in der eng materiellen Weise gefasst, wie es damals geschah, schliesst Alles in sich, was von ethisch-geistigen Gütern an bis auf physisches Wohlergehen ein Volk begehren oder erstreben kann. —

Später trat an die Stelle des dritten Begriffes die „Bruderliebe"; dasselbe, was die deutschen Communisten als „absoluten Humanismus" zu ihrer Fahne erheben. Und gleichwie vorher dem „allgemeinen Wohlsein" Alles aufgeopfert werden sollte, so ist es jetzt jener abstracte Begriff der „Bruderliebe" oder des „Humanismus", vor welchem das Eigenthum, die Ehe, die Familie, selbst der Unterschied des Talentes und der Befähigung verschwinden sollen! Die Bruderliebe wird plötzlich als gleichmachende, revolutionäre Gewalt proclamirt: ein seltsamer Selbstwiderspruch!

Aber die Liebe ist niemals das Gleichmachende — nur das Recht ist es: — sie ist das Unterscheidende, Bevorzugende. Sie wendet sich ergänzend dem Bedürfnisse des Andern, oder seinem Werthe zu. Sei es thätig oder bloss empfindend, sie kann sich gar nicht auf allgemeine Weise, sondern nur in ganz bestimmten Verhältnissen, der Ehe, der Familie, der Freundschaft, der Wohlthätigkeit, der humanen Fürsorge gegen Einzelne u. dgl. verwirklichen: so ist sie ihrem Wesen nach immer begränzt, d. h. positiv leistend, negativ ausschliessend. Wie sie jedoch gerade um desswillen, um stets regsam zu bleiben und immer Andere aufzunehmen in diese Gemeinschaft, im Gefühle der „Gottinnigkeit" ihre Ergänzung und Garantie finden müsse, haben wir früher gezeigt (§. 9). Jene abstracte, Alles nivellirende, zudem noch atheistische „Bruderliebe" dagegen ist ein völlig nichtiger Gedanke. Wenn Jeder unterschiedslos mein Bruder sein soll, ist es mir Keiner! Sie ist ein Phantom geworden, nachdem sie alle specifischen Formen, in denen sie sich verwirklichen könnte, völlig verleugnet hat. Vielmehr ist es ganz ein Anderes, was sich unter ihrer Larve verbirgt, was sogar in ihrem Namen Alles sich unterjochen möchte!

Dies ist denn auch ausgesprochen und dadurch die huma-

nitäre Gefühlsseligkeit jener revolutionären Gleichheitskünstler auf ihren wahren Ausdruck zurückgebracht worden. Jenes verborgen treibende Motiv ist die Selbstliebe, das persönliche Interesse. Jeder dient dem Andern, übt „Bruderliebe“, nur um seines Vortheils willen. Dies ist die wahre Grundleidenschaft, das Erste und Letzte im Menschen; dies ist auch der wahre Zweck aller socialen Bewegung. In der Selbstliebe liegt auch die einzige Garantie alles Fortschreitens der Menschheit; denn die andern Leidenschaften und Impulse entspringen nur aus ihr.

Aber das persönliche Interesse, richtig geordnet, stört nicht die Harmonie des Ganzen, es wird vielmehr die einzig dauernde Bürgschaft derselben. Es muss nämlich die Vernunft und Wissenschaft hinzutreten, um davon zu überzeugen, dass „dem Andern Gutes thun das sicherste Mittel sei, um selbst Gutes zu empfangen, und das Böse meiden, das sicherste Mittel, um nicht selber Böses zu erfahren“. Reine Selbstaufopferung (dévouement) ist die widersinnigste Selbsttäuschung oder offenbare Heuchelei: nur Selbstsucht beherrscht die Welt; ungeordnet, sich selbst überlassen, schadet sie sich und Andern; „organisirt“, durch Vernunft und Besonnenheit beherrscht, gründet sie das dauernde Glück für Alle. „Die Wahrheit ist nicht das Ich, und nicht der Andere allein, sondern das Ich im Verhältniss zum Andern, aber um sein selbst willen.“ Der „interêt personnel“ ist die hinreichende Bürgschaft für dies Verhältniss. Einer weitern Garantie bedarf es dazu nicht, am Allerwenigsten einer religiösen: Gott, Religion sind ebenso überflüssige, als damit unverträgliche Begriffe!

Dies als die nothwendige Consequenz jener abstract humanitären Vorstellungen ausgesprochen zu haben, ist allerdings ein Verdienst, das Verdienst, einer trübe dahin schleichenden Verkehrtheit zum Durchbruche, zur kritischen Entscheidung verholfen zu haben. Für Frankreich hat es Theodor Dezamy gethan, in seinem „code de la communauté (Paris 1843); für die deutschen Communisten, die dieser Selbstaufklärung bedurften, Max Stirner durch sein bekanntes Buch: „Der Einzelne und sein

Eigenthum", und Ersterer hat dabei nicht wenig Cabet's und der andern Communisten gespottet, sammt ihren „bruderliebenden" Träumereien. Doch ist an sich selbst diese äusserste Phase des Communismus einer ausdrücklichen Widerlegung weder würdig noch bedürftig. Sie hat gerade da Fuss gefasst, wo von einer socialen Wissenschaft noch nicht, oder nicht mehr, die Rede sein kann, bei dem in sich verschränkten Egoismus. Was aber das Princip betrifft, auf welches sie sich beruft, so erkennt man in jenen Sätzen leicht die sensualistische Moral des Helvetius, deren Widerlegung, wie sie sich uns früher ergab, ihre Kraft auch bis hierher erstreckt.

Es ist nämlich durchaus unrichtig, zu behaupten, die Selbstliebe, das interêt personnel, führe, „organisirt" oder durch Vernunft über sich aufgeklärt, nothwendig zur praktischen Humanität zurück. „Sein Glück im Wohlsein der Andern finden und darum dasselbe befördern", — durch welchen Satz Helvetius die Sittenlehre auf Selbstliebe zurückführen zu können glaubte: — dies ist gar nicht mehr Selbstliebe, sondern Wohlwollen, nur als dunkler instinctiver Trieb. Die Selbstliebe denkt niemals an den Andern, ausser um ihn als Mittel für sich zu behandeln. Desshalb steht sie ausserhalb des eigentlich socialen Bereiches, der erst mit dem Rechte beginnt, welches die Selbstliebe zu bändigen, die Anerkennung des Andern, als des Gleichen, Gleichberechtigten hervorzubringen bestimmt ist. Schon durch das Recht daher wird die Selbstliebe überschritten; aber sie wird noch nicht in ihrem innersten Mittelpunkte erschüttert, überwunden.

Dies geschieht allein durch das wahrhaft associirende Princip, das Wohlwollen, sei es instinctiv als Trieb, sei es zum Vernunftbewusstsein erhoben, als freie Sittlichkeit. Vielmehr wird es auch praktisch als der tiefliegende Grund des Misslingens aller communistischen Versuche sich uns ergeben, dass man hier das Wohlwollen, die Selbstaufopferung durch irgend andere, menschlich erkünstelte Einrichtungen ergänzen will. Dies gegen den Communismus der Selbstsucht oder des „persönlichen Interesse"! Endlich aber ist das Wohlwollen, in beiderlei Form,

niemals lebendig oder wirksam, ohne unmittelbar das Gefühl der Gottinnigkeit zu wecken oder von diesem geweckt zu werden: die unabtrennliche Beziehung beider ist hinreichend von uns nachgewiesen. Dies gegen die Communisten des Atheismus oder der „absoluten Humanität"!

Wer jedoch verräth, über die erste Grundlage aller socialen Fragen dergestalt im Unklaren zu sein oder im direct Verkehrten sich befestigt zu haben, wie dies von den eben erwähnten Ansichten gilt: der verwirkt das Recht, über diese Dinge weiter mitzusprechen. Die Kritik hat ihre Pflicht an ihm erfüllt, wenn sie dies nachgewiesen.

315.

Der Communismus in seiner eigentlich berechtigten Gestalt kann nur eine doppelte Form annehmen: er erfasst entweder die ethisch-religiöse Seite der socialen Frage, oder er betrachtet ihre staatswirthschaftliche Ausführbarkeit. Beides ist in Frankreich versucht worden, mit Energie und Eigenthümlichkeit, mit Ernst und Scharfsinn; dennoch ist es nicht gelungen, das Gebrechen zu überwinden, an welchem der Communismus von Innen her leidet.

In jener Richtung ist La Mennais zuerst zu nennen.*) Es kann hier nicht der Ort sein, diesen unter den verschiedensten Gesichtspunkten beurtheilten Mann vollständig zu würdigen. Diese Divergenzen dürften sich ausgleichen, wenn wir den Mittelpunkt seiner Denkweise kennen lernen. Als sittlich religiöser Charakter von tiefer und lebendiger Menschenliebe konnte er nicht anders, als der entschiedenste Gegner unserer gegenwärtigen

---

*) Felicité Robert de Lamennais, geb. zu St. Malo 1782. — „Oeuvres complètes de F. de Lamennais revues et mises en ordre par l'auteur", Bruxelles 1839. II. Vol. Ueber das Biographische und seine Bildungsgeschichte vgl. Ste Beuve critiques et portraits littéraires, Paris 1836 Vol. I. S. 531 ff.: eine von jedem Parteistandpunkt freie Würdigung jenes merkwürdigen Geistes!

gesellschaftlichen Ordnung sein: als scharfer Denker musste er ihre mannigfachsten Gebrechen auf zwei nahe verwandte und unabtrennliche Grundübel zurückführen, auf Irreligiosität und Selbstsucht. Ein eifriger, thatbegieriger Wille liess ihn nicht ruhen, je mehr sein Gesichtskreis sich erweiterte, jene Uebel in ihrer Wurzel zu bekämpfen. Aber von der Welt abgekehrt, und der eigentlichen Erfahrung baar, konnte er nur falsche Mittel ergreifen: im Protestiren gewaltig, war er ohnmächtig in allen seinen Erfolgen, und die Collision mit den herrschenden Mächten, mit der kirchlichen, wie mit der weltlichen, warf ihn auf sich zurück. Dies steigerte immer mehr seinen Eifer bis zum Ueberreizten, ja bis zum Revolutionären hin, während auch hier die Grundlage tiefstes Mitgefühl war mit dem Elende der Menschen und der innigste Wunsch, ihnen helfen zu können. Daraus erklären sich auch die äussern Widersprüche, in die er sich verwickelte: er bekämpfte Anfangs die Reformation, die Revolution, den Liberalismus in allen Gestalten und verkündete nachher einen weit radicalern Umsturz, als jene irgend beabsichtigt hatten. Innerlich ist die Lösung jener Widersprüche nicht schwer: nicht sein Wille oder seine höhere Ueberzeugung hatten sich verändert, wie man ihm vorgeworfen hat, sondern sein historisches, wie sein praktisches Urtheil war und blieb beschränkt.

Aber er hat Recht in seinen Anklagen und in dem Grunde des Uebels: auch hat er nicht übertrieben in dem finstern Gemälde der Gegenwart. Nur die Mittel, die er uns vorschlägt zur Abhülfe, früher die Rückkehr unter die Autorität des Papstes, später der communistische Verein religiöser Bruderliebe, sind vergebliche Griffe in eine verlebte Vergangenheit, wie in eine unbestimmte Zukunft, sind erfolglose Wünsche. Und dies Vergebliche seines Strebens, auf der Grundlage der wahrsten und edelsten Regungen, erzeugt den tragischen Eindruck, den unwillkürlich jene würdige Gestalt in uns erregt.

Schon in den beiden ersten Schriften von grösserm Umfange und von innerer Bedeutung, in seinem „Versuche über den religiösen Indifferentismus“ und im Werke „über die Religion in ihrem Verhältnisse zur politischen und bürgerlichen Ge-

sellschaft“ *), sind die Grundüberzeugungen seines spätern Lebens niedergelegt, und wir müssen auch hier dem gewöhnlichen Missurtheil entgegentreten, dass er späterhin seiner frühern Fahne ungetreu geworden sei, indem sein Verhältniss zu seiner Kirche ein freieres wurde.

Der Staat, die Gesellschaft der Gegenwart ist irreligiös; darum auch der Liebe entfremdet und dem Aggregatzustande selbstsüchtiger Vereinzelung hingegeben. Beide sind nur noch eine Leiche; geben wir ihnen den Glauben zurück, so werden wir ihnen das eigentlich Bindende und Beseelende, das Leben wiedergeben. Jetzt aber ist die Religion in Frankreich ganz ausserhalb der politischen und bürgerlichen Gesellschaft gestellt. Die Revolution hat diesen Zwiespalt zuerst verschuldet und damit die Grundfeste beider untergraben; daher alle Gewaltsamkeiten derselben! Das Morden liess nach, die äussere Ordnung wurde hergestellt; aber die Grundsätze blieben. Ja sie erlangten eine Autorität über die öffentliche Meinung, es wurde eine Art nationalen Symbols, geheiligt durch die öffentlichen Institutionen, zu behaupten, dass der Staat keinen Gott habe, dass der Glaube der individuellen Willkür zu überlassen sei. Hiermit ist nun den monarchischen Institutionen, wie der ganzen politischen Ordnung der Todesstoss gegeben und es gilt dafür das durchgreifende Heilmittel zu finden.

Es ist schon gesagt worden, dass La Mennais dies Ziel nur durch eine gewaltsame Präcipitation in's Mittelalter erreichen zu

*) Lamennais: „essai sur l'indifférence en matière de religion“. Oeuvres Vol. I. Der erste Band erschien 1817, der zweite 1819; jener vorzugsweise begründete den kirchlichen Ruf des Verfassers: der zweite, mehr scientifische, wurde weniger beachtet, oder erregte Anstoss; besonders seine Lehre über den Ursprung der Gewissheit für den Menschen. Er bekämpft darin den Cartesianismus, der vom Zweifel anfängt, überhaupt die Berechtigung des individuellen Meinens (der „raison particulière“). Er substituirt ihr „die Vernunft, den Glauben der ganzen Menschheit“. Er ist der *κοινὸς λογός* auf empirische Weise gefasst. — „De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil“ Oeuvres Vol. II. Diese Schrift geht schon auf die politischen und socialen Fragen ein, wie sie sich für Frankreich unter der Restauration gestalteten.

können glaubte, durch eine äusserliche Theokratie, ungefähr wie sie auch Bonald verlangte, durch Vereinigung der Staaten unter der Obhut des Papstes. In einem spätern Werke*) liess er sogar hervorblicken, dass, wenn auch das Volk das monarchische Joch abschüttele, es wenigstens die Macht an die Kirche zurückgeben solle.

Unterdess brachte ihn die Gewalt der Zeitereignisse auf den Boden des Wirklichen, des Erreichbaren zurück. Die Julirevolution hatte ein neues Grundgesetz geschaffen, durch welches der individuellen, wie der corporativen Freiheit eine unabhängigere Stellung eröffnet ward. Dies musste ihm einen neuen Ausweg zeigen: die Religion, d. h. für ihn die Kirche, sollte durch ihre eigene innere Macht den Sieg erringen, die Wiederherstellung der Menschheit einleiten. So musste er für gänzliche Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, folgerichtig daher auch für völlige Glaubensfreiheit, für Aufhebung jeder Staatskirche, für Press- und Associationsfreiheit kämpfen. Die Befreiung des Unterrichts in Frankreich von dem lastenden Universitätsmonopole war eine nicht unwichtige Nebenbedingung, um eine grössere Einwirkung der Kirche auf die Jugend zu sichern. Mit diesem neuen Programme eröffnete er das „Avenir", eine Zeitung, die durch die Consequenz ihrer Richtung, durch die Schärfe ihrer Polemik sehr bald eine bedeutende Partei um sich versammelte**). Es war dasselbe Bestreben, das sich gleichzeitig in Belgien, später auch in Deutschland zeigte: der Versuch, durch Befreiung der katholischen Kirche von jeder schützenden, wie beaufsichtigenden Vormundschaft des Staates, ihren Einfluss auf ihre eigene geistige Gewalt zu stellen. Kann dieser Versuch auch nie vollständig gelingen, so nöthigt er doch die Kirche, stets aus ihrer eigenen Tiefe sich zu reinigen und zu stärken.

Es konnte nicht fehlen, dass jene Grundsätze von der, für ihn selber höchsten, Autorität, von Rom verurtheilt wurden:

---

*) „Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église" Oeuvres Vol. II. S. 237 ff.

**) La Mennais „les doctrines de l'Avenir" Oeuvres Vol. II. S. 428 ff.

der Form nach unterwarf er sich und gab seine Zeitschrift auf; aber er konnte seine Verurtheilung nur als das Zeichen innerer Erstorbenheit in seiner eignen Kirche betrachten. Er hoffte auch darin nichts mehr vom Alten, er fühlte fortan sich freier ihr gegenüber.*)

Jetzt brach sein Inneres ganz nach der Seite hervor, zu der schon lange ein innerer Drang es gezogen hatte: das innere und äussere Elend der untern Classen, die Lüge und die Selbstsucht unserer vermeintlich christlichen Zustände lasteten schwer auf seinem Gemüthe: — es gibt keinen schneidendern Contrast. Ihn schildern die berühmt gewordenen „Worte eines Gläubigen", die nur von hier aus ihre Erklärung oder Entschuldigung finden können, in ihrer engen Vermischung von Vorurtheil und von gesunden Eingebungen der Menschenliebe. Mit Hass verfolgt er das Königthum, welchem er alle Schuld am Unglücke der Menschheit beimisst: es soll gar keine weltliche Gewalt geben, damit Christus, wie es verheissen ist, allein als Herrscher gelte, — eine phantastische Vorstellung, wo der gebildete Denker ganz zum schwärmerischen Sectirer voriger Zeiten herabsinkt!

Sein „Livre du peuple" athmet den Geist eines religiösen Republikanismus und Communismus. Er schärft dem Volke Pflichtgefühl, Demuth, Selbstentsagung ein; aber er predigt ihm auch den bittersten Hass gegen die jetzt herrschenden Gewalten. Er sagt es fast mit denselben Worten, wie Fichte: „Wenn die Mehrzahl das Nöthigste entbehrt, während Einzelne das Ueberflüssigste besitzen, so ist die göttliche Ordnung zerstört worden." Aber er vermag seine „Theilung des Besitzes", die er auf „Brüderlichkeit" gründen will, nicht durch praktische Vorschläge in's Leben einzuführen. Sie bleibt ein leerer Wunsch, ein stürmisches Begehren, welches, in energischer Sprache hin-

*) Die sehr lehrreiche Geschichte dieses Processes hat La Mennais selber erzählt in seinen „affaires de Rome" (Oeuvres Vol. II. S. 525—624). Sie zeigt die unvermeidliche Collision eines unveränderlichen, starr gewordenen Princips mit freieren Regungen, welche verurtheilen zu müssen es selber eigentlich bedauert, weil es in ihnen einen wohlgesinnten Bundesgenossen erkennen muss.

reissend vorgetragen, nur schädlich aufregend wirken konnte. Zahlreiche Nachahmer schlossen sich an, welchen die kraftvolle Darstellung, besonders der prophetische Schwung seiner Worte zum Vorbilde diente: die Caricatur lag hierbei nahe; und vollends liess die fanatische Uebertreibung dieser Grundsätze nicht lange auf sich warten.*) Alles dies half nur dazu, die Kluft des Hasses und des wechselseitigen Misstrauens zwischen den untern und obern Schichten der Gesellschaft zu vermehren, ohne ein Hülfsmittel von irgend einer Seite gewinnen zu können.

316.

Ebenso unpraktisch in seinen Entwürfen, aber weit weniger tief in den Gründen und in dem letzten Ziele seiner Ansichten, als La Mennais, ist Cabet.*) Er nannte zuerst mit Entschiedenheit sich wieder Communist, nachdem durch die ersten politischen Processe seit der Julirevolution dieser Name mit dem Brandmale eines Revolutionärs und Verschwörers belegt worden war. Er verlangte durchgängige Gütergemeinschaft, aber nicht, wie die Babeuvisten, durch Gewalt, sondern auf dem Wege „der Discussion und Propaganda durch Ueberzeugung und die Macht der öffentlichen Meinung". Er bezeichnete sogar, wie Fourier, die verschiedenen Stadien, welche diese friedliche Umwandlung der Gesellschaft zu durchlaufen habe, und die Zeitdauer eines jeden; aber er vergass ebenso, wie jener und wie die übrigen Sociali-

*) Nähere Angaben und Auszüge enthält Stein „Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich" Bd. II. S. 421 — 427.

**) Stephan Cabet, zuerst Advocat, dann Generalprocurator in Corsica, abgesetzt und verbannt, wurde erst in den spätern Jahren (seit 1839) aufmerksam auf die socialistischen Theorieen. Sein Hauptwerk: „Voyage en Icarie" II Vol. (1840, erste Aufl. 1845, vierte Aufl.) schildert in Form einer Reisebeschreibung und eines Romanes die Einrichtungen des neuen Staates nach dem Principe der Gütergemeinschaft und nach Fourieristischen Vorbildern, nur mit den Verheissungen einer noch grössern Glückseligkeit. Sein „credo communiste" (1841) gibt Stein im Anfange zu seinen „Socialisten" S. 463 ff. Seit 1841 gab er eine Zeitschrift: „le Populaire" heraus, die neben einer scharfen Kritik der politischen Parteien in Frankreich auch die andern communistischen und socialen Theorieen lebhaft angreift.

sten, dass die erste Bedingung zu diesem Allen, innere Umschaffung des Sinnes in der Gesellschaft, nicht so äusserlich nach Jahren berechnet oder stillschweigend vorausgesetzt werden darf.

Die politische Demokratie ist ihm nur vorläufiger Durchgangspunkt, Ziel die sociale Gemeinschaft auf dem Grunde der Bruderliebe und der freiwilligen Gesinnung der Einzelnen. Zwar gibt es auch im neuen Staate feste Normen und Gesetze; aber Alle bleiben — so hofft Cabet wenigstens — freiwillig in ihren Schranken; Laster und die dadurch nöthig werdenden Strafen sind verschwunden. Die Verfassung enthält, wie bei Fourier, eigentlich nur industrielle Bestimmungen, der Staat ist in eine Arbeitercompagnie verwandelt. Das Grundgesetz, welches von den Vertretern des Volkes entworfen und von sämmtlichen Gemeinen gebilligt sein muss, bezieht sich nur auf die Anordnung der Arbeit und auf die gleiche Vertheilung des Gewinnes. Die oberste Regierungsgewalt lässt das Gesammtgebiet durch die Bürger bebauen und die Erzeugnisse in grossen Magazinen niederlegen, wo sie entweder zur weitern Verarbeitung oder zur Consumtion an die Einzelnen vertheilt werden. Alle Bürger sind Arbeiter; aber sie wählen ihre Beschäftigung nach Neigung: alle arbeiten täglich gleich lange, aber niemals über sieben Stunden. In jeder Werkstatt, bei jeder Beschäftigung soll Maschinenkraft in möglichstem Umfange angewendet werden. Hier, wo keine drückende Concurrenz zu befahren ist, fallen auch die Bedenken gegen jene fort; und es wird nun Pflicht, dem Menschen die Arbeit zu ersparen und seine Thätigkeit auf blosse Leitung der Maschinen zu beschränken. Ehe und Familie bleiben bestehen; die Kinder überlässt man bis zum fünften Jahre der häuslichen Erziehung. Nachher erhalten sie eine gemeinsame, vorzugsweise „industrielle“ Ausbildung. Alles Zweifelhafte wird durch Discussion und durch Majoritätsabstimmungen entschieden.

So auch die religiösen Fragen, indem, wie sich versteht, dem Grundsatze nach vollkommene Glaubensfreiheit im ikarischen Staate herrscht. Cabet erklärt sich darüber folgendergestalt, in-

dem er, der Einkleidung seines Romanes gemäss, Nichts erweist, sondern bloss erzählt.

Im zweiten Jahre der heilsamen Revolution in der menschlichen Gesellschaft beruft Icarus ein allgemeines Concilium aus den Völkern der Erde, von Priestern, durch Priester gewählt, von Professoren, durch Professoren entsendet, von den berühmtesten Gelehrten und Schriftstellern. Sie discutiren vier Jahre lang über alle Dogmen der Erde; sie entscheiden endlich einstimmig oder durch Majoritäten über folgende Fragen:

Gibt es einen Gott, eine erste Ursache aller Dinge? — Einstimmiges Ja! — Wissen wir Etwas von ihm? — Einstimmiges Nein! — Ist der Mensch nach seinem Bilde geschaffen? — Wir möchten es glauben, wissen es aber nicht! — Glaubt die Versammlung, dass die Bibel ein menschliches Buch sei? — Allerdings! — Glaubt sie an die Göttlichkeit Christi? — Alle Religionen sind menschlichen Ursprungs, enhalten menschliche Einrichtungen; und so ist auch Christus ein Mensch, der aber den höchsten Rang in der Menschheit einnimmt, „weil er die Freiheit, die Brüderschaft Aller und die Gütergemeinschaft verkündete". — Wie ist die Welt und vorzüglich der Mensch gebildet worden? — Was ist die Ursache seines physischen und moralischen Leidens? — Dies Alles wissen wir nicht! — Ist an ein Paradies, an eine Hölle zu glauben? — Dieser Glaube ist nur aus dem Bedürfniss entstanden. Wir wünschen dem Glück, welchen die Hoffnung eines bessern Lebens zur Ertragung seines Leidens stark macht; wir glauben an keine Hölle, die uns überflüssig geworden, da es bei uns keine Unterdrücker zu bestrafen gibt, da die Furcht vor ihr uns unnütz wäre! — Ist eine Religion mit Dogmen und mit einem besondern Cultus nützlich? — Einstimmige Antwort: Nein!

Wir konnten uns nicht enthalten die Religionsbekenntniss des „Nichtswissens" dem Leser etwas genauer vorzuführen, als die unwillkürliche Parodie so mancher Religionsberathungen, die neuerdings wirklich stattgefunden haben und wo auf ähnliche Weise durch Handaufhebung abgestimmt wurde; wie wenn in

solchen Dingen Stimmenmehrheit entschiede oder überhaupt die Majoritäten Träger der Wahrheit und Weisheit wären! Solche fast verzweifelte Versuche, neue Religion zu machen oder alte abzuschaffen, deuten nur auf die tiefe Lücke, auf den ungeheuern Abgrund, der uns vom wahrhaft religiösen Leben trennt!

317.

Der tüchtigste Vertreter jener ethischen Richtung des Communismus ist ohne Frage P. Leroux*): wenigstens wurzelt sie bei ihm in einer tiefen und umfassenden Weltanschauung; wie wir denn überhaupt, neben dem scharfen skeptischen Geiste Proudhon's, Leroux für den originalsten und tiefsinnigsten Denker des gegenwärtigen Frankreichs erklären müssen.**) Sehr begreiflich daher, dass er von der herrschenden Denkweise als ein „metaphysischer Träumer" verlacht wird.

Zuerst Doctrinär und Mitarbeiter am Globe in der Nachfolge von Broglie und Duchâtel, dann Anhänger des St. Simonismus, von welchem er mit Bazard erst dann sich trennte, als Enfantin seine St. Simonistische Religion einführen wollte; später durch sein Buch gegen den „Eklekticismus" in die Reihe der

---

*) Pierre Leroux ist ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Wir nennen nur die Hauptwerke desselben, zumal da er seine letzten Schriften in der Form von Pamphleten oder Journalartikeln veröffentlicht hat. „De l'Égalité", zuerst 1838. „Réfutation de l'électisme", 1839. „Doctrine de l'humanité, solution pacifique du probléme de proletariat", zuerst 1840, sein Hauptwerk. „Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain", 1848. „Du christianisme et de ses origines démocratiques", 1848. u. s. w.

**) Vielleicht mag unser Urtheil dadurch bestochen sein, dass wir in den Grundzügen seiner Lehre die grösste Analogie mit der unsern entdeckt haben, die freilich bei ihm ungenügend gebliebene metaphysische Begründung abgerechnet. Wir möchten wenigstens insofern einigen Werth auf diesen Parallelismus legen, als sich zeigt, wie zwei Denker, die in ihrer Vorbildung gar keine Berührung mit einander, noch weniger Kunde von einander hatten, dennoch zu so ähnlichen Resultaten getrieben werden konnten. Der Grund ist, weil sie, die bisherigen Schulbegriffe verlassend, aus der Betrachtung des Lebens selber schöpfen wollten. Daher auch das gemeinsame Missverständniss, was sie trifft und zwar von den entgegengesetzten Seiten, weil Jeder nach seinen gewohnten Schulbegriffen zu messen pflegt, was nur aus der vollen Anschauung des Wirklichen verständlich werden kann!

Philosophen eintretend, hat er in einer zahlreichen Reihe von Werken ein tieforiginales System dargelegt, welches aus dem Mittelpunkte einer einfachen Grundanschauung heraus sich zu einer Metaphysik, Religionsphilosophie, Psychologie und Societätswissenschaft entwickelte. Wir können nur die auszeichnenden Grundzüge derselben erwähnen.

Religion und Philosophie sind in ihrem tiefsten Ursprunge Eins und Dasselbe: das Bewusstsein der Menschheit von sich selbst und von ihrem Verhältnisse zu Gott. Als das Christenthum erschien, that es einen mächtigen Schritt in die Idee der Humanität. Sein hoher, segensreicher Geist beherrschte das Mittelalter; seit der Reformation nahm sein Einfluss immer ab; und jetzt muss die Philosophie an seine Stelle treten, um eine neue Religion zu gründen. — Bekanntlich ist die Philosophie von Leroux streng „monistisch". Aber es ist nicht die abstracte Gleichsetzung von Natur und Geist, überhaupt nicht jenes aus metaphysischen Gründen hervorgegangene „Identitätssystem" der deutschen Schulen, sondern die lebendige Anschauung des Wirklichen, die Universalerfahrung war es, welche ihn zur Ueberzeugung trieb: dass aller Geist nur verleiblicht wirklich sein könne, dass ihm aber diese Selbstverleiblichungsmacht, die Herrschaft über alles bloss Natürliche ursprünglich beiwohne. Auch Gott, die Ewigkeit, der Himmel, sind nichts Jenseitiges, ausser Raum und Zeit zu Suchendes: Gottes Geist erfüllt die wirkliche Welt mit seiner Weisheit und Liebe; die Ewigkeit trägt innerlich alles Zeitliche und lebt in Zeit und Raum sich dar; der Himmel, die Unsterblichkeit sind reale, objective Begriffe und die gewissesten Wahrheiten; aber auch sie sind nicht in einem Jenseits zu suchen. Im Universum, das uns umgibt, und nach der Analogie der uns schon bekannten Gesetze, nur in einer höhern, entwickeltern Ordnung wird des Menschen Geist in Gott und mit der Gesammtmenschheit fortleben.

Jeder Geist ist durchaus individual und eigenthümlich; aber desshalb gerade ist er Glied, Bruchtheil der in Gott geeinten Menschheit. Jeder lebt daher die ganze Menschheit auf eigenthümliche Weise aus sich dar, und ist ewig in und durch

den Antheil, welchen er am ewigen Leben der Menschheit in Gott hat. Ja Leroux spricht es geradezu aus — es ist der einzige Philosoph seit Platon, bei dem wir diesen gründlichen Gedanken gefunden haben, wiewohl er ihn, wie dieser, in die halb phantastische Vorstellung einer wirklichen Präexistenz zu küllen scheint, — dass die unwillkürliche Sympathie, welche die Menschen zu einander führt, ihre Wurzel nur in einer ursprünglichen Einheit derselben haben könne.

Alles Endliche ist vom Gesetze der Trias beherrscht: diese zeigt sich im menschlichen Geiste durch die Vereinigung von Empfindung, Gefühl und Intelligenz zu einem lebendigen Ich. Diesen drei Grundeigenschaften entsprechend erzeugt der Mensch in der Gemeinschaft drei Güter, das Eigenthum, die Familie und den Staat. Sie sind die Quelle seines höchsten Glückes, so lange der „Friede" (die Humanität) waltet. Bemächtigt der „Krieg" sich derselben, so werden sie der Grund der Despotie im Staate, der Rohheit in der Familie, der Habsucht im Eigenthume. Er nennt es den Geist der „Kaste". Diesem kann nur die wechselseitige „Solidarität" entgegentreten, welche auf dem höchsten Gesetze aller Gemeinschaft, der „Gleichheit" beruht. Die Gleichheit, in allen Formen durchgeführt, ist das Gesetz der Zukunft. Die wahre Theorie der Gesellschaft ist Nichts als eine consequente Analyse dieses Begriffes, und das Resultat, dass durch allgemeine Solidarität Jeglichem der seiner geistigen Individualität angemessene Antheil an allen Gütern des Lebens zugesichert werde.

Hiermit nun lenkt Leroux zum Communismus hin: aber nicht zum gemeinen Cabet's oder Louis Blanc's. Er beruht auf der wechselseitigen Ergänzung durch die innern Geistesfähigkeiten, und sein Ziel ist Hervorbildung und Befriedigung der letztern.

Die „Trias" macht sich hier wieder geltend, indem sich, jenen drei geistigen Eigenschaften gemäss, drei geistige Classen unterscheiden lassen: „die „Wissenschaftlichen", der Intelligenz entsprechend, die „Künstler", dem Gefühle, die „Arbeitenden", der Empfindung. Diese müssen, völlig gleichgestellt, in jeder

einzelnen Arbeit und Verrichtung zusammenwirken. Das gesellschaftliche Element der Arbeit besteht daher nicht aus Einem, sondern aus drei Individuen, in deren steter gegenseitiger Ergänzung der Quell ihrer Freundschaft liegt. — Organisirt und vertheilt werden auch nach Leroux die Verrichtungen durch die Gesellschaft, und eine höchste Trias, hervorgegangen aus allgemeiner Wahl, beaufsichtigt die Arbeiten und Bedürfnisse, und lässt aus dem gemeinsamen Erbe Jedem den gleichen, aber seiner Individualität angemessenen Antheil zukommen.

Die Vertheilung besteht nicht bloss in einem gleichen Antheil an physischem Wohlsein. Dies, als Nebensache, versteht sich ohnehin. Sie beabsichtigt die angemessene Verwendung der geistigen Neigungen und vereinigt so den Vortheil des Gemeinwesens mit der wahren Ausbildung und innern Befriedigung der Individuen. Nur scheinbar erinnert dies an Fourier's Lehre, gegen welche Leroux sich vielmehr auf das Schärfste und Treffendste erklärt: jener bleibt bei allen Zufälligkeiten der Neigung stehen, dieser sucht wenigstens die wahre, die geistige Individualität zu erfassen.

Die Vertheilung geschieht nach dem Grundsatze der Fähigkeit, der Arbeit und des Bedürfnisses. Die Fähigkeit wird zur rechten Leistung berufen und dadurch belohnt. Die Arbeit empfängt durch angemessene Musse ihren Lohn. Das Bedürfniss endlich wird nach der ganzen Eigenthümlichkeit des Individuums befriedigt, indem nicht nur die materiellen, sondern auch die wissenschaftlichen und die ästhetischen Güter ihm zu Theil werden, deren es bedarf.

Dies in gedrängtem Umriss Leroux' communistische Theorie! Wir geben zu, dass ihre Ausführbarkeit nicht erwiesener ist, als die der andern: das aber ist ihr entschiedenster Vorzug, dass sie nicht in den kahlen Ebenen der bloss materiellen Interessen sich verliert, sondern die Höhen des Geistes und die Erringung seiner Güter sich zum Ziele gestellt hat.

318.

Der Communismus trat seit 1840 immer entschiedener in seine politische Phase über. Der Staat soll die sociale

Aufgabe zur Hand nehmen, das Recht auf Arbeit Jedem gewährleisten, demgemäss die Arbeit organisiren und so jedem Bürger seinen Lebensunterhalt zusichern, die Armuth völlig verschwinden lassen.

Wir müssen hierin einen wesentlichen Fortschritt erkennen, ebensowohl gegen das wilde Gebahren des revolutionären Communismus, als den alten Staatsbegriffen gegenüber, nach welchen dieser sich um den Erwerb der Einzelnen Nichts zu kümmern habe. Wir müssen nur die politischen Mittel dazu verwerfen, ebenso die Auffassung der socialen Frage darin theils für mangelhaft, theils in ihrem Ziele für unausführbar erklären.

Die Wahlreform, die Einführung des allgemeinen Stimmrechts, die demokratische Republik sollten als Uebergang dienen. Man erklärte es aus politischen Gründen für die ungerechteste Tyrannei des Besitzes, dass 200,000 Wähler vier und dreissig Millionen Franzosen vertreten sollten. So Louis Blanc, Thoré, Ledrü-Rollin, Garnier-Pagès und die ganze Partei der Reformisten in der Nationalversammlung; unter den Zeitschriften die „Reform"; auch eine Zeitlang der „National", während dieser die gewöhnlichen communistischen Entwürfe, wie die von Cabet u. A. kurzweg für „Narrheit" erklärte.

Dies ist der Charakter der politischen Bewegung, welche in Frankreich begonnen hat und von deren Ausgang das Schicksal dieses Landes, nahezu des ganzen übrigen Europa, abhängen wird. Nicht dies Bestreben an sich ist es, was wir tadeln können — haben doch selbst in Deutschland alle einsichtsvollen Nationalökonomen vom staatswissenschaftlichen Standpunkte ebenso entschieden, wie wir vom ethischen es thun, dem Staate die Lösung der socialen Frage zugewiesen: — sondern der falsche Ausgangspunkt und das ungenügende Ziel ist es, wovor wir auch die Deutschen warnen müssen.

Wäre das allgemeine Wahlrecht auch ein richtiger politischer Grundsatz — wir haben schon im Laufe unserer Kritik mehrmals gezeigt, warum dies nicht der Fall sei: — so könnte es doch nur als ein verkehrtes Mittel bezeichnet werden, durch Demokratisirung des Staates und der Gesellschaft grosse sociale

Reformen, grosse Umbildungen der Eigenthumsverhältnisse anbahnen zu wollen. Was nur durch besonnene Festigkeit gelingen kann, darf nicht der Leidenschaft und den Umwälzungsgelüsten überlassen werden. Die ächte, gründliche Lösung der socialen Frage zerfällt in eine Reihe einzelner, weit auseinanderliegender, langsam sich verwirklichender Reformen in Gesetzgebung, Staatswirthschaft, Sitte, Erziehung; und Geschlechter werden vergehen, ehe sie in unserm Gesammtbewusstsein unaustilgbar Wurzel gefasst haben. Dazu bedarf es somit vor Allem einer starken, unerschütterten, ihren Planen Dauer verbürgenden Regierungsmacht. Wir müssen aus den politischen Stürmen wieder zu festen Staatszuständen gelangt sein, um an jene Aufgaben auch nur denken zu können; wie sollten wir das Element der Unruhe, noch dazu falschen politischen Grundsätzen nachgebend, dem Innersten unsers Staatslebens einimpfen? An sich zwar kann Stätigkeit und Dauer der Staatszustände ebenso gut in der republikanischen Verfassung, wie in der monarchischen, ihren Ausdruck finden; — nur nicht in der Herrschaft der Massen: — historisch jedoch und für unsere europäische Staatsentwicklung verhält es sich anders damit. Für unsere monarchischen Gewöhnungen, die nicht besser, aber auch nicht schlimmer sind, als andere, enthält, bewusstlos oder mit Bewusstsein, die Republik immer das Element der Unruhe, der alleräussersten Opposition gegen das Bestehende. Jetzt aber über unsere erschütterten Zustände die doppelte Gefahr politischer und socialer Kämpfe zugleich heraufzuführen, — und dies eben ist die gegenwärtige Lage Frankreichs — wäre für Europa ein Uebermaass des Bedenklichen!

Dann aber ist auch das Ziel, dem der politische Communismus sich zubewegt, ein falsches, ja bildungsfeindliches. Wäre auch mit dem Umsturze des Bestehenden die neue Organisation der Gesellschaft nicht zu theuer erkauft: wir hätten nur eine in industrielle Arbeitercorporationen verwandelte und in Sinnengenuss versenkte Menschheit, hier nur noch unter dem tyrannischen Drucke einer Regierung, die bis in die individuellsten Beschäftigungen hinein jede selbstständige Regung der strengsten

Controle unterwerfen muss, bloss damit die Bilanz ihrer Berechnungen am Jahresschlusse keinen Schaden leide. Es wäre der noch unerträglichere Despotismus gemeiner Interessen, welcher, indem dann Jeder unerbittlich ihm unterworfen würde, statt der erstrebten Freiheit eine noch weit niedrigere Knechtschaft im Gefolge hätte.

319.

Um dies zu zeigen, reden wir nicht von P. Leroux', Villegardelle's, Vidal's u. A. Entwürfen: theils ist es mit diesen nicht bis zur Ausführung gediehen, theils haben sie bloss kritisch die bisherigen Eigenthumsverhältnisse angegriffen. Wir wählen das communistische System desjenigen Mannes, welchem es gelang, im Beginne der Februarrevolution durch Errichtung von „Nationalwerkstätten" eine Ausführung im grössten Maassstabe zu versuchen, und der, obwohl damit gescheitert, doch noch keinesweges besiegt oder überzeugt, Anhang genug in Frankreich besitzt, um im Wechsel der Zeiten auf neue Versuche hoffen zu dürfen.

Louis Blanc haben wir durch seine „Geschichte der zehn Jahre" schon als wirksamen Pamphletisten kennen gelernt;*) dieses Werk ist nämlich, trotz seines Umfanges, doch nur eine Parteischrift gegen das besitzende Bürgerthum und die constitutionelle Monarchie in dessen Dienste, gegenüber dem „Volke", d. h. dem Proletariat, dessen ewig missbrauchten Tugenden die glänzendste Verherrlichung dargebracht wird. In seinem spätern Werke über „die Organisation der Arbeit" stellt er sich auf den staatswirthschaftlichen Standpunkt. Er bekämpft besonders das System der „freien Concurrenz", wie es von England aus sich über Europa verbreitet habe, und weist in ihm den Grund des steigenden Elends bei allen Völkern nach. Selbst die äussere Politik Englands ist dadurch bedingt: es muss sei-

*) Louis Blanc, geb. 1813. — „Revue du progrès politique, social et littéraire" 1839—1842. Aus dieser Zeitschrift besonders: „Organisation du travail" 1840. II. Edit. 1841. „Le socialisme: droit au travail" 1848. „La cause du peuple", 1848. u. s. w.

ner ungeheuern, ungeregelten Production stets neue Handelsmärkte suchen. Dies hat aber nothwendig seine Gränzen. Ebenso muss der ganze überreizte Zustand des einseitig aufgehäuften Capitals und der damit steigenden Armuth zuletzt in einen allgemeinen Umsturz der Gesellschaft enden. — In diesen Sätzen hat L. Blanc ebenso die Autorität der Erfahrung wie der Wissenschaft für sich: dies ist der Knoten der socialen Frage und ihr zu lösendes Problem.

Hier soll nun das Mittel der Concurrenz selber helfen, einer solchen, die alle andern Concurrenten niederschlägt. Der Staat soll eine grosse Anleihe machen, um mit deren Hülfe sociale Werkstätten zu errichten, welche die wichtigsten Zweige der Nationalindustrie umfassen und dadurch die Privatindustrie ersticken. Er allein ist der Vertheiler der Production und Industrie, und er müsste in dieser Beziehung mit souveräner Gewalt ausgerüstet sein. Statt des Monopols die „Association", — d. h. das Monopol des Staates!

Diesem ganz unzureichenden Postulate nun wird alles Uebrige geopfert. Ihm zu Gefallen muss eine politische Revolution vorangehen; denn freilich erkennt L. Blanc sehr gut, dass nur durch eine solche jene absolute Despotie des Staatsmonopols aufrecht zu erhalten sei. Die demokratische und sociale Republik, auf der Grundlage des allgemeinen Wahlrechtes, ist das Mittel dazu. Die Regierung setzt die Statuten der verschiedenen Associationen fest, bestimmt die Rangordnung der Beschäftigungen und die Abstufung der Löhne. Die Nationalversammlung hat dies Statut zu berathen, ihm Gesetzeskraft zu geben und seine Ausführung zu überwachen. Nach L. Blanc's Aeusserungen scheint er darin ihre erste Pflicht und wichtigste Befugniss zu sehen.

Nur im ersten Jahre nach Errichtung der Werkstätten hat die Regierung die Rangordnung der Beschäftigungen zu bestimmen. Später, „nachdem die Arbeiter sich kennen gelernt haben" und Jeder erfahren, dass sie an dem Erfolge der Association gleichmässigen Antheil des Gewinnes erhalten, muss dies durch Wahl der Arbeiter geschehen. L. Blanc scheint nicht

zu fühlen, dass allein durch diese Maassregel, welche übrigens der socialen Demokratie unvermeidlich anhängt, die Anarchie permanent werden müsste. Die unmittelbaren Gewinn versprechenden Beschäftigungen würden immer die Majorität finden und so wäre für die Organisation der Industie schon in ihrem Keime die Unordnung, das Missverhältniss erzeugt.

Der reine Gewinn zerfällt in drei Theile und ist für einen dreifachen Zweck bestimmt: der eine grössere wird unter die Arbeiter der Association vertheilt; der zweite zur Unterstützung für die andern leidenden Industrieen verwendet, „die alle unter einander sich wechselseitigen Beistand garantirt haben" (— woher denn die Sicherheit und der Sporn des Wetteifers für jede? —). Der dritte Theil endlich wird verwendet, um Propaganda zu machen und die Arbeiterassociationen weiter auszudehnen.

Jedes Arbeitermitglied hat das Recht über seinen Lohn frei zu verfügen: das „Eigenthum" wird daher nicht geradezu aufgehoben. Aber sein eigener Vortheil und die offenbaren Vorzüge des gemeinschaftlichen Lebens werden ihn veranlassen, aus der Association der Arbeiten auch in die Association des gemeinschaftlichen Lebens einzutreten. So wird das Bedürfniss des Privateigenthums ganz verschwinden und es wird allmählig, ohne gewaltsamen Umsturz, ohne heftige Krisen und Ungerechtigkeit, die sociale Frage gelöst sein: der Staat wäre nach und nach Herr der Industrie geworden und an die Stelle des Monopols und der ungeordneten Concurrenz wäre die geordnete Concurrenz getreten. Die offenbaren Vortheile derselben und der wachsende Nationalreichthum würden sie auch den andern Staaten empfehlen, und ein allgemeiner Wohlstand und Friede des Menschengeschlechts wäre das sicher erreichbare Ziel. —

Wir brauchen dies Alles nicht einer abermaligen Kritik zu unterwerfen. Abgerechnet den richtigen, aber seit R. Owen nicht mehr neuen und längst anerkannten Gedanken vom Zweckmässigen und Ersparenden der Arbeitsassociation und der gemeinsamen Werkstätten, theilt Blanc noch stärker den Irrthum seiner Vorgänger: eine untergeordnete sociale Aufgabe für

das ganze Problem der Menschheit zu halten. Wenn das Loos der arbeitenden Classen verbessert ist — eine allerdings hochwichtige Pflicht des Staates **neben** seinen andern — so glaubt er die höchste Idee des Staates, ja die Bestimmung des Menschengeschlechts verwirklicht. Und noch tumultuarischer ist es, nur **desshalb**, bloss als Mittel für so ungewisse Experimente, eine völlige politische Umwälzung zu beginnen. Dass diese, wenigstens in Frankreich, für seinen Zweck ihm misslungen sei, gesteht er selber ein in seiner jüngsten politischen Schrift.*) Er räumt noch mehr ein, wie wenig das gegenwärtige Frankreich für die republikanischen Gesellschaftsinstitutionen überhaupt passe. Aber er wirft die Schuld auf die noch bestehende **äussere** Uebermacht des Geldes und der Bourgeoisie in Frankreich. „Wenn die Souveränität des Volkes" — fügt er hinzu — „zur Abstimmung gelassen würde, dann würde sich zeigen, dass sie ihre Erziehung wohl gemacht habe." Dies ist die grobe Selbsttäuschung oder die heuchlerische Lüge aller jener Theorieen, dass sie meinen, wenn nur die **Freiheit** gewonnen wäre, der rechte Erfolg derselben sich von selbst verstehe! Die ganze Geschichte des Liberalismus ist voll von diesem Selbstbetruge.

320.

Das Ende und den Abschluss von diesem Allen bildet P. J. **Proudhon****); denn Alles, was bisher in der politischen

---

*) „Pages d'histoire de la révolution du février 1848." Paris 1850.

**) Geboren um das Jahr 1810 in Besançon, ursprünglich Buchdruckergeselle; nachher durch Lösung einer Preisaufgabe der Akademie zu Besançon: „über den Nutzen der Sonntagsfeier", im Genuss eines von ihr zu vergebenden Stipendiums (pénsion-Suard), schrieb er sein Werk über das Eigenthum: „Qu'est-ce que la propriété?" 1841, welches von der Akademie verworfen wurde. Dazu „lettre à M. Blanqui sur la propriété" und „avertissement aux propriétaires ou lettre à M. Considérant sur la défense de la propriété", Paris 1841. Ferner: „De la création de l'ordre dans l'humanité", Paris 1845. Seine letzten Hauptwerke sind: „Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère par P. J. Proudhon"; mit dem Motto: „Destruam et aedificabo", Paris 1846. II. Volumes; „Confessions d'un révolutionnaire", Paris 1850. Der Schluss ist aus dem Gefängniss datirt: „Sainte-Pelagie Octobre 1849."

und socialen Bewegung als ein Berechtigtes erschien, das hat er gleichmässig widerlegt und als einseitig, halb wahr, mit nothwendigen Widersprüchen umgeben nachgewiesen. Proudhon ist der grosse Kritiker und Skeptiker für die Staatswissenschaft, wie wir schon lange eines solchen bedürfen, um uns von der hartnäckigen Ausschliesslichkeit und verhärteten Parteinahme für einseitige politische Idole zu befreien. Er ist verrufen, wir wissen es wohl; und von noch verrufenern Männern bei uns wird er empfohlen; aber seine Gegner wie seine Lobredner beurtheilen ihn unrecht, wenn sie ihn als Mann der Partei fürchten oder bewundern. Bei Niemand ist die Logik kälter, freier von aller Illusion und aller Hoffnung: desshalb ist er auch völlig einsam, weil ihn alle Parteien von sich gestossen und er sie. Bei seinem Namen erinnert man sich in Deutschland nur seiner verfänglichen Paradoxieen: „Das Eigenthum sei der Diebstahl, sei der Mord“ u. dgl. Er hat sie längst berichtigt und die sittlich-sociale Bedeutung des Eigenthums eindringender gezeigt, als Einer der Gegner. Dagegen steht er bei dieser Einsamkeit auch mit leeren Händen da; er hat keine positiven Resultate darzubieten, denn das Ziel, welches er zuletzt uns zeigt, ist die Abwesenheit alles Positiven, den Staat Zusammenhaltenden, ja alles Staates. So aber gebührt es der Skepsis: sie zerstört das Rückwärtsliegende; sie ist hoffnungslos und unfruchtbar. Dies muss für das Individuum, auf welchem sie ruht, nothwendig abstossend wirken. Dies hat Proudhon in reichlichem Maasse erfahren: er wird theils verlacht, theils gehasst von seinen Landsleuten. Wie er dagegen dem deutschen Geiste verwandt ist, so könnte ihm auch bei uns die rechte Wirkung und Anerkennung zu Theil werden. Er ist ein erklärter Mann der „Wissenschaft“, er sucht überall höchste Principien, traut nur klaren Begriffen und ist gegen Nichts entschiedener aufgebracht, als gegen die gewohnten Parteiillusionen seiner Landsleute, die er durch die unerbittliche Dialektik ihrer innern Widersprüche in Staub zerreibt.

Proudhon hat seine Kritik zuerst gegen den Begriff des Privateigenthums gerichtet: er findet es im Grundbesitz

und im todten Capitale repräsentirt, der freien Arbeit und dem Talente gegenüber. Er zeigt den selbstvernichtenden Widerspruch, zu dem diese sociale Einrichtung emporgearbeitet worden; alle Ungerechtigkeit und alles Elend der Gesellschaft hat darin seine Quelle. Rechtlich kann nur von gleichem Eigenthume die Rede sein, und auch das Erbrecht zielte ursprünglich auf gleiche Vertheilung desselben. Ebenso zeigt er, dass staatswirthschaftlich das Eigenthum, seiner Anhäufung überlassen, sich verzehrt und steigend an Werth vermindert. Dies Alles ist jedoch unverfänglich und zum Theile längst erkannt: die grossen feudalen Grundbesitze haben sich, von einer regsamen Bevölkerung umgeben, an innerm Werth von Jahr zu Jahr vermindert. Umgekehrt ist die maasslose Zerstückelung des Grundeigenthums die entgegengesetzte Ursache seiner Entwerthung. Beides hat aber seinen Grund in der Willkür der Besitzenden. Wenn Proudhon nunmehr nach diesen Beweisen zu der grellen Behauptung kommt, der Schwur des Republikaners könne künftig nur „Hass dem Eigenthum“ lauten: so bedeutet dies nur die Gewalt der Gründe, die Fülle seiner Ueberzeugung. Nichts weniger nämlich, als den Communismus, will Proudhon uns zuführen. Gegen diesen hat er schon damals vielleicht das Treffendste und Kürzeste gesagt, was bis dahin über ihn laut geworden. Wenn er die bisherige Eigenthumsvertheilung eine Ausbeutung der Schwachen durch die Starken nennt, so wäre der Communismus die unaufhörliche Ausbeutung der Starken durch die Schwachen. Aber diese ist die weit schlimmere; weil die Starken bald erlahmen werden, für die Schwächern sich zu opfern, wenn Alle gleichgestellt sein sollen und Keiner für sich einsteht!

321.

Was ist jedoch für Proudhon das höchste Ziel aller socialen Entwicklung? Ernstlich versucht hat er sich wenigstens an dieser Frage; er will in der That bis zu den höchsten Principien aller Gesellschaft aufsteigen und aus der Natur des Menschen sie festsetzen. Was er aber erreicht, ist nur die Kritik der bisherigen Unzulänglichkeiten, die auf's Eindringlichste und

mit umfassendem Blicke geschildert werden. Da ihm überhaupt jedoch, wie der ganzen socialistisch-communistischen Schule, der Staat lediglich als ökonomische Anstalt gilt, so sind es staatswirthschaftliche Fragen, die dabei in die erste Reihe treten oder eigentlicher, welche die ganze Aufgabe bilden. Ihnen ist sein ohne allen Zweifel bedeutendstes Werk gewidmet: „System der ökonomischen Widersprüche oder Philosophie des Elends" (1846).

Er hat darin eine Geschichte der ökonomischen Gegensätze gegeben, wie sie aus innerer Nothwendigkeit sich an einander entwickeln, mit einander in Kampf treten und durch ihre gegenseitige Vernichtung zu einem neuen Ausdruck des Widerspruches treiben. Ihr gemeinsames Ergebniss ist daher nur gewesen, einerseits Steigerung eines nur scheinbaren Reichthums, andererseits Vermehrung eines sehr fühlbaren Elends zu bewirken.

Die rechte Werthbestimmung der Gegenstände ist die Grundlage aller Staatsökonomie. Sie hat sich bisher in den Gegensatz des Nutzwerthes und des Tauschwerthes geschieden. Dennoch stehen beide in nothwendiger Beziehung zu einander: der Nutzwerth ist die nothwendige Bedingung für den Tauschwerth; dieser aber erhöht innerhalb gewisser Gränzen den Nutzwerth. Dennoch treten beide in Widerspruch mit einander, indem die vergrösserte Production des Nützlichen seinen Tauschwerth verringert, die verminderte ihn erhöht. Und so kommt es zuletzt, dass die nützlichsten Gegenstände, weil ihre Production übermässig betrieben wird, die wohlfeilsten, die nutzlosesten dagegen die seltensten und theuersten werden, oder mit andern Worten: dass die nützlichste Arbeit gerade am Schlechtesten, die nutzloseste am Theuersten bezahlt wird. Nur die Noth verhindert die völlige Ausbildung dieses Widerspruchs.

Dieser nun ist die Ursache alles socialen Elendes der Gesellschaft, der Handels- und Ausfuhrkriege, der Concurrenz, der Herabsetzung der Löhne u. dgl. Die Oekonimisten haben den Fehler begangen, von diesem Gegensatze als einer unveränderlichen Thatsache auszugehen und ihn zur Grundlage ihres Systems zu machen. Die Socialisten wollen das Ende dieses

Kampfes herbeiführen, begehen aber dabei das Unrecht, ihn für einen bloss zufälligen Missbrauch des Verkehrs zu halten und radicale Reformen desselben zu verlangen. Er ist ein nothwendig sich erzeugendes Uebel, so lange nicht diese Werthe in einen höhern, beide wahrhaft vereinenden Begriff aufgelöst werden.

Dieser neue Begriff ergibt sich aus dem Verhältniss, in welches alle Arbeitsproducte im allgemeinen Verkehre, dem Handel, zu einander treten, und der wahre (so Nutz- als Tausch-) Werth ist das Maass, in welchem jedes dieser Arbeitsproducte dazu beiträgt, das Ganze der Werthe zu bilden. Hiermit ist zugleich die Quelle jenes neuen Werthes gefunden. Die Arbeit ist der einzige wahre Maasstab jedes Werthes und desshalb zugleich des gerechten Lohnes für alle Individuen. In ihr liegt daher auch das Princip alles socialen Werthes, der Gerechtigkeit und Gleichheit im Menschengeschlecht. Die Lösung dieser Aufgabe ist desshalb keine bloss ökonomische, sondern in ihr beruht die ganze gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit. Und dies ist der Punkt, durch welchen Proudhon die Nationalökonomie geradezu in eine Geschichte der Bildung des Menschengeschlechts übergehen lässt. So lange jene Aufgabe, die rechte Arbeitsbelohnung zu finden, nicht gelöst ist, herrscht Verwirrung und Ungerechtigkeit, Dürftigkeit und Luxus, Kampf in der Gesellschaft. Das grosse Ziel des Menschengeschlechts ist es diesen Zwiespalt völlig zu heilen.

Dies geschieht durch die Wissenschaft, welche die nothwendige Folge aller Thesen, Antithesen und Synthesen aufweist, in welchen die Menschheit bisher es versucht hat, den einen grossen Widerspruch des Werthes oder der Unverhältnissmässigkeit der Arbeitsproducte zu lösen. So ist für Proudhon die Culturgeschichte nichts Anderes, als der Wechsel der ökonomischen Entwicklungsstufen der Menschheit.

Auf der ersten Stufe war Armuth das gemeinsame Loos: es stellte die negative Gleichheit Aller her. Die Arbeit erklärte ihr den Krieg und organisirte sich zunächst zu einer Theilung derselben. Mit ihr entwickelte sich aber auch der

erste Keim der Ungleichheit. Der Armuth trat Wohlhabenheit gegenüber, der Arbeiter diente bloss dem Eigenthümer und gerieth zuletzt in völlige Abhängigkeit von ihm.

Diesem Uebel begegnete, auf der zweiten Stufe, die Erfindung der Maschinen. Sie verringerten die Mühe der Arbeiter, wurden jedoch zugleich durch Verminderung der Productionskosten das Mittel zur Steigerung des Reichthums. Aber damit trat nur der Gegensatz von Reichthum und Armuth desto greller hervor. Diesem sucht, auf der dritten Stufe, die freie Concurrenz entgegenzutreten: sie emancipirt die Arbeit, befähigt jeden Arbeiter zu selbstständigen, durch Talent und Fleiss ins Unendliche zu steigernden Leistungen und enthüllt so zuerst den wahren Werth der Arbeit und ihres Products. Aber damit wirft sie auch Alles dem rastlosen Wechsel in die Hände; nur die grössten Capitalien tragen den Sieg davon, und das Endergebniss ist ein noch grösserer Despotismus der Stärkern und entschiednere Unterdrückung der Schwachen.

So erzeugt sie durch die eigne Vernichtung das Monopol, welches, auf der vierten Stufe, der stärkste Antrieb aller Fortschritte der Arbeit und des Talentes wird; denn es beruht eben auf dem Wetteifer des Talentes und ist die Mutter aller Erfindungen. Aber auch ihm steht das Verderben zur Seite. Es isolirt, es reisst zu maassloser Production fort, der die grössten Katastrophen folgen; es richtet endlich Alles nur auf den Privatvortheil ein, und der Werth der Arbeitsproducte ist ein völlig schwankender geworden; denn er hängt vom Wechsel der Erfindungen, der Moden u. s. w. ab. Das Elend der Lohnarbeiter, welche diesem Allen schutzlos preisgegeben sind, hat seinen Gipfel erreicht.

Da tritt der Staat ins Mittel, um, auf der fünften Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung, das gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. Er besteuert das Monopol, um den verarmten Arbeiter in die Höhe zu bringen; er legt Schulen an, um ihn zu bilden; er eröffnet dem Proletariate die Aussicht auf alle Stellen im Staate; er errichtet Versorgungsanstalten für die Armen und Gebrechlichen.

Aber die „Steuer" und die „Polizei", durch welche dem Arbeiter geholfen werden soll, schlagen endlich dennoch zu seinem Nachtheile aus. Und hier zeigt Proudhon, dass alle Steuern, welche das Heer der unproductiven Beamten nöthig macht, in letzter Instanz nur vom vermögenslosen Arbeiter aufgebracht werden. Er geht, um dies zu begründen, in eine Kritik der verschiedenen Steuersysteme ein, die wir hier nicht verfolgen können, die aber der Aufmerksamkeit der deutschen Staatsökonomen dringend empfohlen sei.

322.

Von da aus erhebt er sich durch die Zwischenstufen des „allgemeinen Handels" und „Credites", zum höchsten gesellschaftlichen Gegensatze. Der Missbrauch, von dem das Eigenthum in allen seinen bisher nachgewiesenen Formen begleitet ist, treibt zum Communismus. Aber auch dieser, der jüngste Versuch der Menschheit, sich ihrer Noth zu entziehen, vernichtet sich selbst.

Der Communismus führt unvermeidlich durch die treibende Macht seines Principes zum Selbstwiderspruche und zur Vernichtung der Gesellschaft; denn er geht von Voraussetzungen aus, die er erst hervorbringen soll, und endet in Erfolgen, die ihn selber aufheben. Er will die Gesellschaft auf thätige Bruderliebe gründen; diese kann aber nur aus der wirklichen Versöhnung aller Interessen hervorgehen, sie wäre das Ziel des Communismus, nicht sein Anfang. Er setzt ein schon verbessertes Menschengeschlecht voraus, ohne zu bedenken, dass wenn wir auf dies rechnen könnten, die communistischen Vorkehrungen überflüssig wären. Indem ferner der Communismus die Familie, das Privateigenthum, die Vererbung aufhebt, zerstört er alle Instincte des Menschen, welche Zuneigung und Selbstaufopferung zu erzeugen fähig sind: die Gesellschaft würde in dem Grade gespaltener, isolirender, selbstsüchtig berechnender, je communistischer die Einrichtungen wären. Endlich kann Gemeinschaft Aller nicht bestehen, ohne den ausgebildetsten Individualismus, die tüchtigste Selbstbildung, welche, einmal erstarkt, den Com-

munismus zurückweisen werden, weil sie seiner nicht mehr bedürfen. Der Communismus kann nicht ohne Gerechtigkeit dauern, und dennoch hebt er die Gerechtigkeit auf, nicht ohne die höchste Freiheit, und dennoch vernichtet er dieselbe völlig durch den Zwang, den der allgemeine Calcul Jedem auferlegt. Der Communismus ist der Wunsch, die „Religion" des socialen Elends, aber eine träumerische „Utopie". *)

Die steigende Uebervölkerung ist der letzte, aber auch der furchtbarste Feind des Menschengeschlechts. Wiewohl nämlich Proudhon zu zeigen sucht, dass nach dem gewöhnlichen Verhältniss bei gehöriger ökonomischer Einrichtung der Reichthum wie das Quadrat zur Verdopplung der Arbeiterzahl steige und desshalb der Pauperismus nicht mehr zu fürchten sei, so gilt dies Gesetz doch nur in beschränktem Umkreise; und zu denken sei allerdings, dass die Erde dergestalt mit Menschen überfüllt sein werde, um bei noch so gesteigerter Productionskraft zu ihrer Erhaltung nicht mehr auszureichen. Was ist hier das Gesetz des Gleichgewichts zwischen Bevölkerung und Erdoberfläche? Was Proudhon aufstellt, ist sinnreich genug, um angeführt zu werden, zumal da er hier zum ersten Male über die blosse Berechnung hinaus an ethische Kräfte anstreift.

Die Arbeit wird bei ihrer steigenden Organisation auch immer schwieriger und aufreibender für die menschlichen Kräfte. Die Lehrzeit wird länger, die Forderung der Bildung mannigfaltiger: das geforderte Mittelmaass der Intelligenz im Menschengeschlechte muss daher sich immer steigern. Aber Arbeit und Zeugungskraft stehen in einem umgekehrten Verhältniss, und mit der Intelligenz erlischt das sinnliche Bedürfniss. So wird Anfangs die zur Verdopplung der Bevölkerungen erforderliche Periode immer länger werden, bis zuletzt die Menschheit bei stets wachsender Vergeistigung in der Zahl der Bevölkerung stehen bleibt. **) —

---

*) Proudhon „système des contradictions" Vol. II. S. 343—387. Diese Blätter enthalten ein Arsenal von Gründen, welche den Communismus aus seinen eigenen Grundvoraussetzungen heraus völlig widerlegen.

**) A. a. O. Vol. II. S. 397 ff.

Man könnte nach Proudhon's Prämissen noch weiter schliessen auf eine steigende Abnahme des Menschengeschlechts und ein endliches Verlöschen desselben, weil mit der steigenden Vergeistigung auch die sinnliche Triebkraft abnimmt, die überhaupt einen endlichen, zeitweisen Charakter trägt. Diese Vermuthung würde sogar noch allgemeinere Analogieen für sich anführen können, wenn es der Philosophie nicht überhaupt geziemte, sich so wenig als möglich in den Regionen des Hypothetischen aufzuhalten!

Um aber zunächst nur die Gesellschaft vor den Gefahren des Pauperismus zu retten — so schliesst Proudhon sein Werk — muss das richtige Verhältniss zwischen Arbeit und Lohn durch Realisirung des wahren Werthes jeder Sache durchgreifend bestimmt werden. Das untrügliche Gesetz zur Ermittlung dieses wahren Werthes hat er jedoch, ausser den schon bezeichneten Andeutungen bei der Kritik der falschen Werthgebung, noch nicht aufgestellt, ebenso wenig gezeigt, durch welcherlei Anordnung und von Wem jeder Arbeit der wahre werthgebende Lohn sicher zu Theil werden könne. Und so endet seine Theorie, wie alle bisherigen, mit einem grossen Fragezeichen an die unbekannte Zukunft.

Sie hinterlässt aber das wichtige kritische Resultat: dass, ebenso wie in der Politik immer entschiedener eingesehen werden sollte, dass es keine absolute Staatsform gibt, so auch in der Staatsökonomie kein besonderes System das einzig richtige sei. Alle haben nach den Culturstufen ihre Berechtigung, alle ihre inwohnenden Mängel und tragen den Tod in sich. Mit Proudhon tritt die Nationalökonomie in eine neue Epoche, in die kritische ein.

323.

Auf ähnliche Weise skeptisch und negativ sind Proudhon's politische Ansichten: er hat sie besonders in seinen „Bekenntnissen eines Revolutionärs“ (1850) niedergelegt, welche eigentlich eine Geschichte der beiden letzten Jahre seit der Februarrevolution sind. Doch ergibt sich sogleich, dass Proudhon un-

gleich weniger der Aufgabe gewachsen sei, die Staatsverhältnisse zu beurtheilen als die nationalökonomischen. Hier genügte sein bewunderungswürdiges Talent berechnender Combination; im Staate sind es ethische Ideen und der Berechnung unzugängliche Kräfte und Bedürfnisse, welche den Ausschlag geben. Da ist es merkwürdig, wie völlig fern er diesen steht, wie auch er den Staat, gerade wie die Socialisten, für ein ökonomisches Rechenexempel hält. Nur ist das Gespenst bei ihm noch hohler und markloser geworden, weil er, frei von den Illusionen seiner Vorgänger, gar wohl erkennt, dass jene gemüthlichen Regungen der „Brüderlichkeit" allein es nicht beleben können, dass es nur durch den eisernen Zwang der Noth geboren werden kann, wenn es überhaupt existenzfähig ist! —

Die „Autorität" ist die erste sociale Idee des menschlichen Geschlechts gewesen. Gehorsam, Glaube an ein Mächtigeres ist das natürliche Gefühl des Schwachen. Aber die zweite Idee ist sogleich dazu getreten, unmittelbar an der Abschaffung der Autorität zu arbeiten: es ist die Partei. Jeder will sich ihrer für die eigene Freiheit, gegen die der Andern bedienen. Jeder sieht in ihr das Mittel seines Gleichen zu unterdrücken und auszubeuten. So entsteht der Kampf der Parteien um die Regierung, und beide sind sich gegenseitig Ursache, Zweck und Mittel.

Dies nun eben soll abgeschafft werden, und dies ist der Sinn der Demokratie. Sie ist die Vernichtung aller Gewalten, der geistlichen und weltlichen, der legislativen, executiven und richterlichen, endlich der Gewalt des Eigenthums. Wenn die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen Diebstahl genannt worden ist: so ist die Regierung des Menschen durch den Menschen Sklaverei. Der Gehorsam und die Autorität mochten nöthig sein zur Erziehung der Menschheit: seit Erfindung der demokratischen Idee hat die Gesellschaft sich auf die eigenen Füsse gestellt, das Verhältniss aus dem Grunde sich verändert. „Die einzigen Revolutionen, welche Anerkennung verdienen, sind die, welche von der Initiative der Massen ausgehen. Die revo-

lutionäre Competenz der Regierungen ist durchaus in Abrede zu stellen."*)

Mit diesen Grundsätzen ausgerüstet, geht er nun zur Kritik der Februarrevolution und ihrer Ereignisse über. Er beschuldigt demgemäss alle Parteihäupter der neuen Erhebung, Louis Blanc, Ledrü Rollin, Cavaignac, vor Allem die Regierung Ludwig Napoleon's, des Missverständnisses oder des Verrathes an der socialen Idee der Neuzeit. Jeder von ihnen, uneingedenk seines Ursprunges, wollte von Oben her „regieren", als Autorität die Uebrigen lenken, statt bloss der Ausdruck und die Ausführung des Volkswillens zu sein. Die Geschichte der neuesten französischen Republik ist nur die Geschichte der sich steigernden, zurück sich bildenden „Reaction".**)

An die Stelle all dieser verlebten Autoritäten muss nun die An-archie treten, d. h. nicht die Abwesenheit aller Regierung, wohl aber aller Herrschaft von Oben, alles Unterschiedes zwischen Regierenden und Gehorchenden und aller Unterdrückung des einzelnen Willens. Die Freiheit wird von nun an „herrschen und regieren": wie sie einestheils die einzige Autorität ist, so hat sie andrerseits die einzige ausübende Gewalt. Sie wirkt doppelseitig: — die politische Befreiung durch Einführung des allgemeinen Stimmrechtes, durch Decentralisation der öffentlichen Gewalten, durch unaufhörliche Revision der Verfassung; — die industrielle Befreiung durch gegenseitige Garantie des Credites und Absatzes. Beides vereinigt sich dahin: Die Regierung strebt darnach Verwaltung zu werden; dies ist die ganze Reform.

Da ist denn, als eigentliches Ziel der „Freiheit", auch von Proudhon der ökonomische Zweck des Staates wieder zum einzigen gemacht. Wenn er sich kritisch einen Augenblick über den Socialismus zu erheben schien, so vermag er positiv doch selber nichts Höheres hervorzubringen. Aber einen tiefen Blick

---

*) Proudhon confessions d'un révolutionnaire ch. I—III.
**) A. a. O. chap. VII—XX.

mindestens thut er in sein eigenes Treiben und das der Genossen, wenn er die stete Selbstvernichtung als die letzte Consequenz desselben bezeichnet. Er lässt sich am Schlusse seines Werkes also vernehmen:

„Die Freiheit hat Alles in der Welt erzeugt, selbst dasjenige, was sie so eben zerstört hat, Religionen, Regierungen, Adel und Eigenthum. Ebenso wie ihre Schwester, die Vernunft, strebt auch die Freiheit beständig darnach, ihre frühern Schöpfungen umzuwandeln, sich von den Organen zu befreien, die sie sich selbst gegeben hat, und sich neue zu erschaffen, die sie dann ebenso bedauern und verabscheuen wird, wie diejenigen, welchen sie jetzt den höchsten Werth beilegt."

„Die Freiheit, wie die Vernunft, existirt und offenbart sich nur durch unaufhörliche Zerstörung ihrer eigenen Werke; sie geht zu Grunde, wenn sie sich selbst anbetet. Desshalb war die Ironie zu allen Zeiten das Siegel des höchsten Menschengeistes, das unwiderstehliche Werkzeug des Fortschritts." — Ein begeistertes Gebet an die Ironie als seine Göttin schliesst Proudhon's gewiss ernst gemeintes Werk.

Ein wichtiges und lehrreiches Ergebniss, wenn man es nur ganz verstehen wollte! Wem, wie dieser ganzen Schule Frankreichs, wie den deutschen Socialisten, die wahren erfüllenden Ideen der Menschheit, der sittlich-religiöse Gehalt derselben, abhanden gekommen ist, dem schiebt sich ein Wahnbild nach dem andern vor statt der ersehnten Göttin, und er kann sich nur mit Selbsttäuschungen hinhalten. Wer in die abstracte Freiheit das höchste Ziel des Menschen setzt, der genügt sich an der leeren Hülle, an der entkernten Schale, er muss rastlos und unbefriedigt eine nach der andern hinwegwerfen. Wir haben alle diese Formen der Reihe nach schon kennen gelernt, die als Bedingungen wichtig und unentbehrlich, als absolute Zwecke gefasst, Täuschungen werden. Zuerst war es die politische Freiheit und Gleichheit, die Abschaffung der Vorrechte und Standesunterschiede im Staate: jetzt ist es die Abschaffung des

Reichthums und der Ungleichheit des Besitzes, allgemeines Wohlleben, keinerlei Autorität oder zwingende Herrschaft. Und wenn dies erreicht wäre, — was bleibt dann? Proudhon ist ehrlich oder scharfsichtig genug es auszusprechen: nur die „Ironie" der Willkür, der stete sich selbst vernichtende Wechsel endloser Veränderungen — das sich wiedergebärende Chaos, und als Resultat das Nichts!

Proudhon hat, so es helfen könnte, seinen Landsleuten und auch den Deutschen damit einen wichtigen Dienst geleitset, ihnen das letzte Ziel zu zeigen, dem eine der Ideen baare Freiheitsentwicklung mit innerer Nothwendigkeit und nach der unvermeidlichen Natur der Sache sich zubewegt. Freilich aber kommt in solchen Dingen auch der vorher gegebene Rath zu spät. Die Wissenschaft kann grossen Völkerentwicklungen nur zusehen und ihre nothwendigen Phasen feststellen: die schon eingeschlagenen Richtungen zum Stillstande zu bringen, ist ihr wohl noch nie gelungen. Dies gilt für Frankreich: anders ist es noch in Deutschland. Wir sind, wenn auch nicht klarer, doch nüchterner und lässiger im Handeln. Die gewohnte Zersplitterung unserer Meinungen, die langgehegte politische Theilung unsers Vaterlandes lässt uns weniger heftige Katastrophen erwarten. Aber auch wir stehen an der Schwelle einer Entscheidung: auch bei uns muss die sociale Frage gelöst werden, und es ist kein Augenblick zu verlieren, um sie vom Falschen abzuwenden und in die reine Bahn der Entwicklung zu leiten. Ein grosser Theil dieser Aufgaben ist zwar nationalökonomischer Natur; aber es wäre schädliche Thorheit zu wähnen, dass man nur durch Sicherstellung des materiellen Bedürfnisses alle Wunden der Zeit geheilt, alle gerechten Forderungen erfüllt habe. Hier muss noch eine auf die höchsten ethischen Principien gegründete Staatswissenschaft die Hauptaufgabe lösen. Man pflegt misstrauisch zu sein gegen solche ideale Aufschwünge. Wohlan, gestatte man der Wissenschaft wenigstens, dass sie ein warnendes Bild des zu Vermeidenden aufstelle! Dies geschieht am Besten durch die Geschichte und durch klare Erkenntniss des Gemeingültigen, der Ideen!

324.

Wir stehen am Ende unseres langen, scheinbar vielverschlungenen Weges; doch treten die hier gefundenen Hauptergebnisse so bezeichnend hervor, dass wir nur kurz auf sie hinzudeuten brauchen.

In den bisher betrachteten ethischen und socialen Systemen ergab sich uns von selbst die Geschichte der drei praktischen Ideen, deren wir am Anfange gedachten (§. 8—9), und deren verschiedene Entwicklung, wie mannigfaches Verhältniss zu einander den eigentlich leitenden Faden ausmacht, welcher jene scheinbar sehr unähnlichen Lehren innerlich verbindet und zu einem bedeutungsvollen Ganzen macht.

Dabei ergab sich: — jede der drei Ideen, für sich gefasst und für die einzige gehalten, erzeugte einen Irrthum, welcher theoretisch einseitige ethische Systeme, praktisch noch weit schlimmere Erscheinungen eines politischen oder socialen Fanatismus ausgebiert, an denen nicht die Falschheit des Principes die Schuld trägt, sondern der Grund, dass es sich nicht ergänzen lassen will durch die anderen ethischen Principe. Dies war das Ergebniss unserer Kritik im Einzelnen und im Ganzen, dies wird zugleich der positive Maassstab für eine Reform der wissenschaftlichen Ethik werden.

Und zwar zeigte sich dies nicht nur an den Systemen selbst, sondern ebenso an den historischen Culturstufen, welche jenen entsprechen. Die Geschichte der ethischen Ideen spiegelt vorbildlich und prophetisch sich im Schicksal der Menschheit ab: was wahrhaft neugestaltet und begeistert in ihr, ist nur die tiefe Regung eines schlechthin Gebührenden, über alle menschliche Willkür Hinausgerückten, dem alles Andere geopfert werden muss. Oft genug in der Geschichte erstarrt sie aber in einer einzelnen ethischen Richtung, mit Abweisung des Regulativs der übrigen: Fanatismus in jeder Gestalt ist die Ausgeburt davon. So können wir den religiösen Fanatismus, bis auf die Ketzer-

verfolgungen und Religionskriege hin, nur die starrgewordene, aus ihrem innern Vereine mit der Rechtsidee und der Idee ergänzender Gemeinschaft herausgerissene, beide unterdrückende Idee der Gottinnigkeit nennen, die Revolution und den Terrorismus als die fanatisch gewordene, Alles sich selber aufopfernde Rechtsidee bezeichnen.

Wie daher in der Wissenschaft vor dem Naturrechte des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts der Staat der historischen Autorität und der Tradition allmählig weichen und dem Rechtsstaate Platz machen musste: so hat sich in der ersten französischen Revolution dies praktisch vollzogen. Den Staat der Autorität stellt keine menschliche Macht wieder her, und selbst der Restauration gelang es nur sehr unvollständig. Die historisch romantische Staatslehre in Deutschland und in Frankreich entspricht der Restaurationsperiode. Beide sind jedoch nicht ohne relative Berechtigung; instinctiv empfinden sie die Hohlheit jenes sich selbst überlassenen Liberalismus, die ganze Ideenlosigkeit einer bloss in politischem Parteiwesen sich abarbeitenden Staatsgesellschaft; denn die Rechtsidee für sich vermag nie das ethische Bewusstsein genügend auszufüllen. Aber weit mehr noch entbehren sie der tiefern Einsicht, woher die wahre, Neues erzeugende Restauration zu schöpfen sei. Und so kam die zweite Revolution über Frankreich aus dem gerechten innern Drange, um ein so Halbes und Verworrenes abzuschütteln. Was so eben in Deutschland geschah, langsamer, aber vielleicht noch tiefer einwurzelnd in der gemeinsamen Ueberzeugung, hat nur um so entschiedener bewirkt, eine alte Epoche, wenigstens für die Einsicht der Verständigen, völlig hinter uns abzuschliessen. Der Rechtsidee, dem Rechtsstaate muss vorerst vollständig genuggethan werden.

Dieser folgt aber auf dem Fusse, wie der höhere Zweck seinem Mittel, die Idee ergänzender Gemeinschaft; und so verfehlt sie nicht, schon jetzt sich geltend zu machen in mancherlei Gestalt. Wie nun aber die Gegenwart auch in der Entwicklung der Ideen rascher schreitet, als irgend eines der frühern Jahrhunderte, — nicht weil wir ein begabteres Geschlecht

wären, sondern weil so viel im Stillen seit langer Zeit vorbereitet ist, was jetzt gemeinsam gezeitigt zum Ausbruch kommt: — so muss man erkennen, dass auch der Liberalismus, die Unbedingtheit des Rechtsstaates — mag er nach Oben hin in der erblich monarchischen, oder in der republikanischen Spitze enden — mit raschem Schritte dem Untergange entgegeneile. Und natürlich kommen seine Lücken, sein Ungenügendes leichter an den Tag, eben weil er nicht, wie der alte, durch Autorität geschützt werden kann, sondern im Lichte des freien Urtheils, der Oeffentlichkeit sich bewegt. Wir bedürfen von nun an des socialen, humanen, — oder um an das grosse welthistorische Princip anzuknüpfen, welches schon lange zu dessen Verwirklichung bereit liegt, das Christenthum — wir bedürfen des christlichen Staates. Aber mit diesem Worte bezeichnen wir nicht irgend eine Form der Vergangenheit, sondern eine neue Gestalt der Zukunft.

Dieser Staat liegt daher vorerst noch ganz in den Regionen des Begriffes und ist durch ihn langsam vorzubereiten; denn die „Utopieen" der socialistisch-communistischen Staatsentwürfe haben ihn keinesweges gefunden. Sie sind so ideenlos, als die Mächte, welche durch sie gestürzt werden sollen, und was an ihnen bleibt, ist der unbestimmte Wunsch eines künftigen Bessern und die treffende Polemik, welche sie gegen die herrschenden Götzen des Rechtsstaates schleudern, der zwar die politische Gleichheit hergestellt hat, aber um desto ungescheuter die Ungleichheit des Reichthums und der Armuth zu fördern, und nicht zwar den Reichthum des Grundbesitzes und der realen Production, sondern der Geldmacht und des Papierhandels. Aber diesem Verderben hat der Socialismus nur die ebenso abstracte Gleichmacherei des Besitzes, und als höchstes Ziel der Arbeit, den allgemeinen Genuss gegenübergestellt: — neue Götzen an die Stelle der alten, aber freilich gewaltigere, lockendere!

Dies Alles, was auch bei den Deutschen in sporadischen Zügen erkennbar genug, aber unmittelbar noch nicht verderbendrohend waltet, erscheint nun in Frankreich seit der dritten

Revolution in den collosalsten Dimensionen und mit dem drohendsten Gepräge. Daher ist man dort so eben im Begriffe sich zurückzurestauriren. Sei es; aber diese Restauration ist nicht die zukunftmächtige, dauernde; sie ist der Kreislauf in's Alte, nun doppelt Verderbliche. Sie wird Nichts bessern, noch selber Bestand haben; denn was dort der neuen Revolution entgegentritt, ist nur die Eigensucht der alten Interessen. Es ist einerseits die bedrohte Geldmacht, der bevorrechtete Reichthum, andererseits die politische Intrigue, die wiewohl ein Erzeugniss der Revolution und alle ihre Stadien begleitend, dennoch von jeher gewohnt war ihre unsichern Zustände für sich auszubeuten. Endlich ist es auch die kirchliche Partei, welche in ihr den Umsturz alles Heiligen, die völlige Verweltlichung der Gesellschaft fürchtet. Wir halten diese Besorgniss für gerechtfertigt: aber das Bedenkliche bleibt, dass die Kirche, die ihren wesentlichsten Bestimmungen nach der Vergangenheit angehört, gründlich nichts mehr wird herstellen können, so gewiss sie selber nicht mehr vollständig herzustellen ist. Die vierte Partei, die Anhänger monarchischer Legitimität, nenne ich kaum; entweder sind sie wirklich noch in den unbefangenen politischen Aberglauben des Feudalstaates versenkt, oder es treibt sie jener Instinct der Ohnmacht, nur im Gewohnten Rettung zu suchen; oder vielleicht auch ist es politische Heuchelei, um unter dieser Fahne eigene Zwecke zu verfolgen. Wir halten jedoch alle diese Bestrebungen für unfähig, den Staat der Zukunft zu gründen; und wenn nicht der tiefe politische Instinct der Franzosen durch eine neue unberechenbare Wendung sie rettet, so gehen sie unter in anarchischer Selbstzerfleischung oder in hoffnungsloser Versumpfung. Bei uns dagegen gähren die politischen und socialen Elemente noch so unklar durch einander, dass durch ihre gegenseitige Neutralisation noch eine Art von Unschuld und Integrität übrig bleibt. Weil wir noch gar Nichts auf entschiedene Weise sind, nur ein Aggregat widersprechender Meinungen, so kann auch die bessere, gründliche Meinung vielleicht noch auf Gehör rechnen.

325.

Da muss es denn erlaubt sein, die allgemeine Formel auszusprechen, durch welche ein sicherer Maassstab gegeben wird, um über jene mannigfachen Irrnisse für immer hinauszukommen: Die Rechtsidee ist niemals Zweck an sich selbst, sondern das Mittel, die sichernde Schranke, um die Idee der ergänzenden Gemeinschaft zur vollständigen, festgegliederten Verwirklichung zu bringen. (Vgl. §. 9).

In jeder Staatsform daher, sofern sie nur die Rechtsidee völlig verwirklicht, politische Gleichheit verbürgt — die Bedingung also erfüllt, welche der Liberalismus freilich für den einzigen Zweck des Staates hält — lässt sich die ethische Idee der Menschheit verwirklichen. Diese ist jedoch gar nicht mehr politischen, sondern sittlichen Inhalts: ihr Ziel ist die Erziehung des Volkes, und ihr Anfangs- und Mittelpunkt die Ausbildung der Persönlichkeit, des „Genius", in Jedem durch kunstgemässen allanregenden Unterricht. Hierdurch entsteht eine neue Ungleichheit, die eigentliche von „Gottes Gnaden", denn sie stammt aus dem Rechte des Genius. Und wenn der Socialismus mit Recht die Arbeit verherrlichte, welche zugleich Ausdruck der innern Neigung sei: so hat sie hier ihr wahres Ziel erhalten. Es ist nicht der „Genuss", sondern der Beruf, das hohe beseligende Bewusstsein, mitschöpferisches Glied geistiger Genossenschaften zu sein, welche, je reicher sie sich ergänzen, desto höher ihre Aufgaben zu steigern vermögen. Die durchgeführte freie Wahl des Berufes, hervorgegangen aus gründlicher Volksbildung, und der daraus sich erzeugende geistig objective Inhalt des Lebens soll an die Stelle des mittelalterlichen Privilegiums und seiner regungslos fixirten Stände treten, aber auch ebenso die abstracte Gleichmacherei und Standeslosigkeit verdrängen, welche das Idol des Liberalismus ist. Auf der Gliederung der Stände muss der künftige Staat und auch seine Volksvertretung ruhen, wenn wieder praktische Staatsweisheit einkehren und das hohle, lügne-

rische Parteigeschwätz über politische Allgemeinheiten sein Ende finden soll, in welchem sich oft ganz andere Absichten verbergen.

Der Rechtsstaat und der Liberalismus haben nun das Interesse und die geistige Fülle jener Unterschiede völlig verwischt: sie wollten einseitig die Gesellschaft in den Staat verwandeln; — nach unserer Formel ausgedrückt: sie liessen die Idee ergänzender Gemeinschaft in der Rechtsidee untergehen. Nur die umgekehrte Einseitigkeit vollzieht der Socialismus: die Gesellschaft ist ihm der Staat, und zwar die Gesellschaft der industriell Arbeitenden und Geniessenden. Das Recht wird ihm dadurch ein durchaus zufälliges: es muss sich der Convenienz der Gesellschaft, den nothwendig wechselnden Bestimmungen ihrer Zwecke unterwerfen. Die Rechtsidee ist von der gesellschaftlichen absorbirt worden. Dies hat der Socialismus zwar keinesweges mit der Klarheit des Princips ausgesprochen, aber in seinen Folgerungen keinesweges verleugnet.

Diesem doppelten Mangel macht nun der von uns aufgestellte einfache Grundsatz ein Ende: dass die Rechtsidee nur die äussere Schranke sei, um ihren eigenen wahren Zweck, die gesellschaftlichen Ideen, in höchster Vollkommenheit zu verwirklichen. Hier bleibt der Staat und das Recht in ihrer vollen Majestät unangetastet: aber der Staat selbst wird ein höherer, weil er die geistigen Interessen der Genossenschaften zu schützen hat, oder vielmehr, weil er selbst nur hervorgeht aus der Gliederung derselben und ihrer, innerhalb seiner Allgemeinheit vertretenen und sich im Gleichgewicht haltenden Interessen.

326.

Damit ist endlich noch ein höherer Schritt zu thun und ein zweiter Grundsatz zu gewinnen. Jene mannigfachen Formen ergänzender Gemeinschaft, jene verschiedenen Genossenschaften — von der gebundenen der Familie bis zur freiesten der Kunst- und Wissensgemeinschaft — wodurch können sie innerlich des wahrhaft erhaltenden und erfrischenden Geistes sicher sein, und was ist das gemeinsam sie umschliessende Band?

Die Antwort ist die leichteste: — innerlich das Wohlwollen, die „Bruderliebe", äusserlich die gesetzliche Staatsordnung. Aber das Aeussere kann nur durch das Innere leben, der Staat nur durch den selbstaufopfernden Gemeingeist seiner Bürger, d. h. durch das gegen das Allgemeine gerichtete, selber organisirte Wohlwollen. Doch vergebens würde man wähnen, — wie der Socialismus sophistisch es hat herausrechnen wollen — dass die nur gehörig über sich aufgeklärte Selbstliebe auch zur Beobachtung der Brüderlichkeit antreiben werde. Dies erzeugt nur jene lügnerische, noch tiefer uns entzweiende Heuchelei, von der wir schon gegenwärtig unsere Gesellschaft hinreichend erfüllt sehen.

Die Bruderliebe ist ihrem tiefsten Wesen nach nichts menschlich Hervorzubringendes, durch verstandesmässige Ueberzeugung Anzuerziehendes: sie ist die stete, thatkräftige Ueberwindung des specifisch Menschlichen in uns, der Selbstsucht, durch eine höhere übermenschliche Kraft im Menschen selber, durch die Kraft des Göttlichen: — sie ist der thatsächliche Erweis vom Dasein Gottes im Menschen und vom Sein der Menschheit in Gott.

Und so gewinnen wir den zweiten, ebenso einfachen, als in seinen Beziehungen folgereichen Satz: Die Idee der ergänzenden Gemeinschaft muss sich in allen ihren Formen von der Idee der Gottinnigkeit durchdringen lassen, um der eigenen Dauer sicher zu sein, um stets durch sie gereinigt und gesteigert zu werden. Jedes Verhältniss ergänzender Gemeinschaft wird desto lebendiger und gelungener dargestellt, je mehr es durchdrungen ist vom Geiste der Religion: umgekehrt empfängt die religiöse Idee den eigentlichen Schauplatz ihrer Bethätigung nur im Verhältnisse des Menschen zum Menschen, des Menschen zu den empfindenden Geschöpfen. Die Religion ist überhaupt Nichts, was einen besondern, nur ihr allein vorzubehaltenden (Glaubens-) Inhalt besässe, in dessen Anerkennung die specifisch religiöse That zu setzen wäre: dies ist das bisherige, falsche, transscendente Princip der Religion, dessen verhängnissvoller Irrthum je-

nen schon geschilderten Fanatismus erzeugt hat, und im Widerspiele desselben den oft sehr gerechten Hass gegen eine solche Religion. Der Staat, die Gesellschaft soll nicht in einer unabänderlichen Theokratie mit ihrem unbegreiflichen Dogma erstarren: — dies wäre wiederum die Isolirung der Idee der Gottinnigkeit, welche wir von allen Seiten widerlegt haben. Ihr eigentlicher Cultus ist die Menschenliebe und die Liebe aller Lebendigen; ihr wahrhafter Inhalt die Erfassung aller Geschöpfe in der Einheit des göttlichen Wesens und als getragen von seiner gleichmachenden Liebe. Dies ist die sich selber erweisende, durch eigne Kraft sich ausbreitende Theokratie, in der die religiöse Idee nicht mehr ein Abgesondertes oder Jenseitiges bleibt, vielmehr in den beiden andern, — objectiv im Staate und in der Gesellschaft — sich verleiblicht, umgekehrt diese durch sich begeistet hat. So ist die Religion der allgemeine gesellschaftliche Zustand geworden: ein begreiflicher und erreichbarer Staat Gottes auf Erden, in welchem der versöhnende Geist der göttlichen Liebe Stätte unter den Menschen gefunden hat, die nun mit Begeisterung Sein „Gebot“ erfüllen, da es der innerste Ausspruch ihres eigenen Willens ist.

Druckfehler.

Seite 7 Zeile 11 v. u. vor „immer“ ist „noch“ einzuschieben.
- - - 12 - - statt „Idee“ l. „Ideen“.
- 14 - 3 - o. l. „über gewisse Grundsätze“.
- 21 - 10 - u. l. „Sichvervollkommnende“.
- 88 - 15 - - st. „Anfang“ l. „Anhang“.
- 91 - 9 - o. - „der Völker- und Staatsbürgerrechte“ l. „des — rechts“.
93 muss statt I die Zahl II stehen.
- 128 Zeile 16 v. o. st. „Verwirklichung“ l. „Verwicklung“.
- 152 - 19 - u. - „eines“ l. „einer“.
- 174 - 1 - - nach „Ich“ ist „ist“ einzuschieben.
- 193 - 13 - - st. „Freiheit“ l. „Dreiheit“.
- 217 - 11 - - - „welches“ l. „welcher“.
- 624 - 14 - o. st. „Hilerion“ l. „Hilarion“.
- 781 - 13 - u. st. „der“ l. „das“.

Etwaige Druckfehler auf den letzten Bogen bittet der Verfasser mit seiner Entfernung vom Druckort zu entschuldigen.

Druck v. J. B. Hirschfeld in Leipzig.


LENOX LIBRARY
AUCTOR PR
Bancroft
Purcha

